BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 129

SÉNECA

EPÍSTOLAS MORALES A LUCILIO

II

(LIBROS X - XX Y XXII [FRS.], EPÍSTOLAS 81 - 125)

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ISMAEL ROCA MELIÁ



EDITORIAL GREDOS

Asesores para la sección latina: JAVIER ISO y JOSÉ LUIS MORALEJO.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por JOSÉ ESTEVE FORRIOL.

Depósito Legal: M. 31918-1989.

ISBN 84-249-1398-1.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1989. — 6301.

NUESTRAS DISCREPANCIAS RESPECTO DEL TEXTO CRÍTICO DE REYNOLDS

Antes de ofrecer la traducción con notas de las *Epístolas* 81-125, siguiendo el método empleado para las *Epístolas* 1-80, vol. I del *Epistolario,* señalamos aquellos lugares, pocos por cierto, donde nos hemos apartado, en nuestra versión, de la edición crítica de Reynolds, que nos ha proporcionado el texto latino base para realizar nuestra traducción. Las discrepancias que presentamos a continuación responden a una valoración personal de los pasajes controvertidos, apoyada en la autoridad de otros críticos eminentes, que han analizado profundamente el testimonio fundamental de los manuscritos y el de otros testigos importantes del original senecano [1].

Las variantes del texto por las que nos hemos decidido eran, en la mayoría de los casos, conocidas por Reynolds y han sido recogidas en sus notas a pie de página; pero el crítico inglés no se ha decidido por ellas, prefiriendo dejar casi siempre dichos pasajes en el cuerpo del texto

[1] Para una más cabal información sobre este punto, cf. nuestra Introducción en *Séneca, Epístolas Morales a Lucilio,* vol. I., B.C.G. 92, Madrid, 1986, págs. 70-83, donde bosquejamos la historia de la transmisión del texto senecano.

acotados con la *crux philologica,* indicadora de texto corrupto, o de los asteriscos, que señalan la laguna del texto, a no dudarlo por el gran respeto que le merecen los manuscritos, pero que a nosotros nos parece excesivo cuando el texto, en tales condiciones obscuro, necesita ser clarificado.

Una vez indicado en la columna de la izquierda el pasaje de la *Epístola* en cuestión, brindamos en la columna del centro el texto de Reynolds y, en la columna de la derecha, el que nosotros hemos escogido, pero en un contexto más amplio que el de la escueta variante para mejor comprensión del texto controvertido.

PASAJES	TEXTO DE REYNOLDS	TEXTO ESCOGIDO
Ep. 82, 2	viro non vel obrigescere satius est? *** deinde idem delicati timent [*morti*] cui vitam suam fecere similem.	viro non vel obrigescere satius est? <*Desidere malunt delicati.*> Deinde idem delicati timent *mortem* cui vitam suam fecere similem. (Laguna integrada por PRÉCHAC. *Mortem* se lee en la ed. Mentelina, en ERASMO, en BELTRAMI y en codd. post. al s. XI.)
Ep. 86, 14	† quod vidi *illud arborum* trimum *et* quadrimum fastidiendi fructus aut deponere †.	quod vidi: *illum arboretum* trimum et quadrimum *haud* fastidiendi fructus deponere. (Lectura de PRÉCHAC, que asume parte de lecturas de ROSSBACH, MURETO y ERASMO.)
Ep. 87, 24	† *nostra* enim actio est †.	*honesta* enim actio *recta actio* est. (Conjetura de HENSE.)

PASAJES	TEXTO DE REYNOLDS	TEXTO ESCOGIDO
Ep. 88, 4	*** utrum doceant isti virtutem an non.	*Videndum* utrum doceant isti virtutem an non. (Integración de codd. post. al s. XI y de la *Vulgata*.)
Ep. 89, 8	nec quemadmodum itinera quae ad urbes perducunt <*extra urbes sunt, sic viae* ad virtutem> extra ipsam.	nec quemadmodum itinera quae ad urbes, <*quae ad* virtutem> perducunt extra *ipsa* sunt. (Integración hecha por PRÉCHAC del pasaje mutilado y corrupto.)
Ep. 92, 6	...honesto inhonestum, *magno* *** *vitam* facit titillatio corporis? (A pie de página, dice REYNOLDS, que cree poder suplir la laguna con *pusillum. Beatam* o algo similar.)	...honesto inhonestum. *Humanae vitae tam* facit titillatio corporis? (La integración es aquí de BELTRAMI, secundado por BOELLA.)
Ep. 92, 29	illa † *aitarens* malitia et ea agitata † abest.	illa *alte haerens* malitia et ea agitata abest. (Es la interpretación de BELTRAMI del pasaje corrupto.)
Ep. 92, 34	ignis illud † *excludat* † an terra contegat...	ignis illud *exurat* an terra contegat... (*Exurat* es la lectura de los codd. *W* y *X*, ambos del s. XII.)
Ep. 94, 38	...dissentio a Posidonio, qui <*«improbo»* inquit> «quod Platonis legibus adiecta principia sunt».	...dissentio a Posidonio, qui «proquo» <inquit> Platonis legibus adiecta principia sunt? (Lectura de BELTRAMI, PRÉCHAC y BELLINCIONI.)
Ep. 94, 74	Tunc demum videas *philosophantis metu* et aegrae fortunae sana consilia.	Tunc demum videas *philosophantis metus* et aegrae fortunae sana consilia. (Lec-

Pasajes	Texto de Reynolds	Texto escogido
		tura unánime de los codd. y de Bellincioni.)
Ep. 95, 19	Inde tam *novo* aegrotamus genere quam vivimus.	Inde tam *malo* aegrotamus genere quam vivimus. (Lectura de Bellincioni, paleográficamente posible y más acorde con el sentido.)
Ep. 95, 26	veneriae spondylique et ostrea eatenus circumcisa qua eduntur intervenientibus distinguebantur; echini totam *destructique* sine ullis ossibus mulli constraverant.	veneriae spondylique et ostrea eatenus cicumcisa qua eduntur intervenientibus <turdis> distinguebantur; echini totam *distractique* sine ullis ossibus mulli constraverant. (Lectura de Préchac, en seguimiento de Hermes y Erasmo.)
Ep. 95, 50	(dii)... interdum *incuriosi* singulorum.	(dii)... interdum *curiosi* singulorum. (Lectura de Préchac y Bellincioni.)
Ep. 100, 7	compositio eius una est, pedem *curvat* lenta et sine infamia mollis.	compositio eius una est, *servat* pedem, *curvatur* lenta et sine infamia mollis. (Lectura de Rossbach y de Boella.)
Ep. 101, 8	Maximum vitae vitium est quod imperfecta semper est, quod [in] aliquid ex illa differtur.	Maximum vitae vitium est quod imperfecta est, quod in <*diem*> aliquid ex illa differtur. *(In diem* es la lectura de Windhaus, seguido de Préchac.)
Ep. 102, 28	Huic nunc quoque tu quantum potes sub<duc te> voluptatique nisi quae *** necessariis*que*	Huic nunc quoque tu quantum potes sub<duc te> voluptatique nisi quae necessariis *usque* cohaerebit alienus

Pasajes	Texto de Reynolds	Texto escogido
	cohaerebit alienus iam hinc altius aliquid sublimiusque meditare.	iam hinc altius aliquid sublimiusque meditare. (Lectura de Préchac, seguido de Boella.)
Ep. 104, 11	Quidquid te delectat aeque vide † ut videres †: dum virent, utere.	Quidquid te delectat aeque vide ut videres <*eas*> dum virent: utere. (Lectura de Préchac y Boella.)
Ep. 104, 27	Quibus ille domi exercitus, sive uxorem eius moribus feram, lingua petulantem...	Quibus ille <*est*> domi exercitus sive uxorem eius <*reminiscimus*> moribus feram, lingua petulantem... *(Est, reminiscimus,* integraciones de Hense y Préchac.)
Ep. 104, 27	† *sivere* † aut in bello fuit aut in tyrannide aut in libertate bellis ac tyrannis saeveriore.	*Foris vero* aut in bello fuit aut in tyrannide aut in libertate bellis ac tyrannis saeveriore. (Lectura de Préchac.)
Ep. 104, 29	...aut in armis... aut † *intacta* † concipiente iam civile bellum...	...aut in armis... aut *in pace* concipiente iam civile bellum... (Lectura de Gronovius y Boella.)
Ep. 104, 29	et hunc licet dicas non minus quam Socraten † *in seruisse dixisse* †.	et hunc licet dicas non minus quam Socraten *in servis eluxisse*. (Lectura de Bücheler.)
Ep. 105, 3	concupiscitur enim etiam † *pars innotarum sunt sic raro* †.	concupiscitur enim etiam *parva, si parum nota* sunt, *si rara*. Interpretación de Bücheler y Madvig.)
Ep. 105, 6	ut garrulitatem suam cus-	ut garrulitatem suam custo-

Pasajes	Texto de Reynolds	Texto escogido
	todiat et contentus sit unius auribus, populum faciet...	diat et contentus sit unius auribus, populum faciet <*certiorem*>. (Integración de Préchac.)
Ep. 107, 1	Si amici deciperent... *** omnibus rebus tuis desunt illi qui et operam tuam conterebant.	Si amici deciperent... omnibus rebus tuis <*desset aliquid*>: desunt illi qui et operam tuam conterebant. (Integración de Bücheler y Hense.)
Ep. 107, 5	quidquid dixeris multis accidit *** deinceps quae multa et varia sunt in nos diriguntur.	quidquid dixeris multis accidit deincepsque <*accidet*>. Multa et varia sunt <quae> in nos diriguntur. (Lectura de Mureto.)
Ep. 108, 31	id ita in pontificalibus libris † et *aliqui* qui † putant et Fenestella.	id ita in pontificalibus libris et *alii* [qui] putant et Fenestella. (Lectura de Pincia, asumida por Boella.)
Ep. 109, 18	Quid me *poscis* scientiam inutilem?	Quid me *doces* scientiam inutilem? (Es la lectura de Erasmo.)
Ep. 113, 20	Eo usque res † *exegit* † ut risum tenere non possis: prudenter tacere bonum est <*** cenare bonum est>.	Eo usque res *excedet* ut risum tenere non possis: prudenter tacere bonum est <cenare *bene* bonum est>. (*Excedet* es lectura de Erasmo; *bene* de Pincia, asumida por Préchac.)
Ep. 113, 25	Sublata *** convenit nobis...	Sublata <*controversia*> convenit nobis. (Lectura de Brakman.)
Ep. 113, 31	*Doceat* me quam sacra	*Doce autem* me quam sacra

Pasajes	Texto de Reynolds	Texto escogido
	res sit iustitia...	res sit iustitia... (Lectura de Haase.)
Ep. 114, 10	...modo fingit † et ignota ac † deflectit...	...modo fingit et ignota ac deflectit... (En Préchac y Boella sin la *crux philologica.)*
Ep. 121, 21	...dicam quomodo omne animal perniciosa intellegere cogatur.	...dicam quomodo omne animal perniciosa intellegere cogatur <*natura*>. *(Natura* integración de Préchac.)
Ep. 122, 4	...et † *superba* umbra † iners sagina subcrescit.	...et *sub perpetua* umbra iners sagina subcrescit. (Lectura de Badstuebner, asumida por Boella.)
Ep. 122, 17	*[his]* distorti plurimum et omnibus et inter se dissident.	*hinc* distorti plurimum et omnibus et inter se dissident. (Lectura de Beltrami.)
Ep. 123, 3	...instructis † *advobus optantem prohibent et* † occurrent.	...instructis *ad voluptatem ab iis optatum prohibentes* occurrent. (Integración de Préchac, que completa con *ab iis optatum* la de Thomas.)
Ep. 123, 10	† Eo † mortem praecurrere et quidquid illa ablatura est iam sibi † *interere* †.	...eo mortem praecurrere et quidquid illa ablatura est iam sibi *intercipere?* (Lectura de Bücheler.)
Ep. 123, 12	...et † inter *spem vitam* misera nisi *turpis inludunt* †. (Según Reynolds, «nadie ha emen-	...et inter *turpem vitam ac miseram* nisi *transis inlidunt*. (Es la corrección de Préchac del texto corrup-

Pasajes	Texto de Reynolds	Texto escogido
	dado todavía certeramente» el pasaje.)	to, que parece ignorar Reynolds.)
Ep. 124, 1	...sicut illud probo, quod omnia ad aliquem perfectum redigis...	Sicut <*id et*> illud probo, quod omnia ad aliquem perfectum redigis... (Es una integración de Préchac.)

EPÍSTOLAS MORALES A LUCILIO

(Libros X-XX y XXII [frs.], Epístolas 81-125)

LIBRO X

81

Los beneficios y la gratitud que se les debe[2]

Lucilio deberá hacer favores, aunque no se vea correspondido. Séneca ya trató el tema, ahora lo completa (1-3). Los buenos ponderan el favor y se olvidan de la injuria, pues no se aplica la justicia cuando benefactor y ofensor son uno mismo (4-8). En las expresiones de gratitud se subraya lo que tiene de correspondencia voluntaria. No hay gratitud sin fidelidad, y como sólo el sabio es fiel, sólo él sabe agradecer (9-14). Mejor será exonerarse del beneficio que obligarse a él (15-18). El premio de la gratitud está en ella misma; la ingratitud atormenta y mata (19-23). El sabio se muestra generoso y desprecia la opinión del vulgo (24-30). Todos concuerdan en reconocer la excelencia de la gratitud (31-32).

Te lamentas de haberte tropezado con un hombre in- 1
grato. Si esto te acontece ahora por primera vez, da gracias a la fortuna, o a tu solicitud. Pero la solicitud en

[2] Según G. MAURACH, *Der Bau von Senecas Epistulae Morales,* Heidelberg, 1970, pág. 177, y en relación con el ciclo epistolar 63-80, esta *Ep.* 81 tiene el carácter de «separativa» con un tema aislado en la estructura del *corpus* epistolar. Aborda el tema de los «beneficios», como resumiendo la doctrina expuesta poco antes en la obra, en siete libros, intitulada *De beneficiis.*

esta materia no puede tener otra consecuencia que la de volverte mezquino; porque si quieres evitar el riesgo de la ingratitud, no prestarás beneficios; así, para no perderlos en manos ajenas, los perderás en las tuyas. Mejor es que no se les corresponda, a que no se los otorgue: hay que sembrar aun después de una mala cosecha. A menudo, cuanto perece por la persistente esterilidad de un suelo improductivo, lo devuelve la fecundidad de un solo año.

2 Vale la pena, para encontrar una persona agradecida, conocer por experiencia también a los ingratos. Nadie posee una intuición tan certera al otorgar los beneficios, que no se equivoque con frecuencia: que se pierdan con tal que arraiguen alguna vez. Después del naufragio uno vuelve al mar; al prestamista no lo ahuyenta del mercado el malgastador. Presto se paralizará la vida con un ocio estéril, si hay que abandonar cuanto nos molesta. Pero a ti debe hacerte más generoso este mismo riesgo, pues hay que intentar muchas veces aquella empresa cuyo resultado es incierto para que, al fin, prospere.

3 Mas sobre este tema hemos expuesto abundante doctrina en los libros intitulados *De los beneficios*[3]: me parece que se debe investigar aquel punto que, según creo, no ha sido suficientemente aclarado: si aquel que nos ha favorecido, y luego nos ha perjudicado, ha equilibrado las cuentas y nos ha liberado de la deuda. Añade, si lo deseas, este extremo: que nos ha perjudicado mucho más de lo que antes nos había favorecido.

[3] Se trata de una extensa obra —aludida ya en la nota anterior—, dirigida a Ebucio Liberal, escrita entre los años 59-60 d. C. y que debe considerarse estructurada como uno más de sus diálogos filosóficos. En este § 3 recuerda a *Ben.* I 1, 9 ss. Otros lugares paralelos entre esta obra y la *Ep.* 81 pueden verse en F. PRÉCHAC-H. NOBLOT, *Sénèque. Lettres à Lucilius,* vol. III, París, 1965, págs. 91-100.

Si buscas la decisión imparcial de un juez severo, éste 4
absolverá una deuda en atención a la otra y dirá: «aunque la injuria prevalezca, con todo que se compense con el beneficio el excedente de la injuria». Ha perjudicado más, pero antes había favorecido. Téngase, por tanto, en cuenta también el tiempo.

Son ya demasiado evidentes tales principios para que 5
deba exhortarte a que examines cuán gozosamente alguien nos había favorecido, cuán a disgusto nos había perjudicado, puesto que beneficios e injurias dependen de la intención. «No quise hacer el favor, pero me han inducido o el pundonor, o la insistencia del requirente, o la esperanza.»

Todo obsequio se debe valorar con el mismo espíritu 6
con que se otorga, y no su cuantía, sino la voluntad que lo ha decidido. Ahora dejemos la suposición: aquello fue un beneficio, y asimismo esto, que ha desbordado la medida del beneficio precedente, es una injuria. El hombre de bien echa ambas cuentas de modo que se perjudica él mismo: engrandece el favor y disminuye la injuria.

Otro juez aún más indulgente, el que yo quisiera ser, decidirá que te olvides de la ofensa y recuerdes el favor[4].

«Sin duda —me arguyes— compete a la justicia devol- 7
ver a cada uno lo suyo, al beneficio el favor, a la injuria el castigo pertinente, o por lo menos, la animosidad.» Esto será cierto cuando es uno el que ha ocasionado la injuria y otro el que ha procurado el favor, ya que, si es el mismo, la gravedad de la injuria desaparece con el beneficio, pues a quien se debía perdonar, aun cuando no hu-

[4] Séneca, según E. ELORDUY, «prueba... que el ser agradecido es virtud, y esto le sirve para exhortar a todos a que sean agradecidos» *(El Estoicismo,* vol. II, Madrid, 1972, pág. 161).

biera anticipado buenas obras, si nos lastima después de favorecernos, merece más que indulgencia.

8 No concedo igual valor a lo uno que a lo otro: juzgo ser de mayor precio el beneficio que la injuria. No todos saben ser agradecidos: puede considerarse deudor de un beneficio hasta un ignorante, un inculto y uno del vulgo, sobre todo cuando hace poco que lo ha recibido, pero ignora en qué cuantía está obligado por él. Sólo el sabio conoce el precio en que ha de valorar cada cosa. Porque el ignorante al que me refería poco antes, aun con buena voluntad, devuelve o menos de lo que debe, o en tiempo y lugar distintos a los que debe; lo que tenía que reparar lo derrama y lo echa por tierra.

9 Admirable es la precisión de las palabras para expresar determinados conceptos, y el uso del lenguaje arcaico designa algunos con fórmulas muy apropiadas e ilustrativas de los deberes. Así, por cierto, solemos expresarnos: *ille illi gratias rettulit* (él le ha correspondido a su favor). *Rettulit* significa aportar espontáneamente lo que se debe. No decimos: *gratias reddidit* (ha devuelto el favor), pues lo devuelven aquellos a quienes se les reclama, los que lo hacen forzados, o donde les parece, o por un intermediario. No decimos: *reposuit beneficium* o *solvit* (ha restituido el beneficio o lo ha pagado); no nos satisface ningún término que suene a deuda.

10 *Referre* significa aportar una cosa a aquel de quien la has recibido. Este vocablo implica una prestación voluntaria: el que ha aportado *(rettulit)* se ha obligado a sí mismo.

El sabio lo sopesará, él personalmente, todo: la cantidad recibida, de quién, por qué motivo, cuándo, dónde, cómo. Por ello afirmamos que nadie, a no ser el sabio, sabe corresponder al favor, como tampoco nadie, sino el

sabio, sabe prestar un beneficio, precisamente el que se goza más en darlo que otro en recibirlo.

Alguien, entre aquellas afirmaciones con las que parece 11
a todos que decimos cosas sorprendentes (los griegos las llaman «paradojas»), incluye ésta y agrega: «¿Luego nadie sabe, excepto el sabio, corresponder al beneficio? ¿Luego ningún otro sabe lo que debe restituir a su acreedor, ni, cuando compra algún objeto, pagar la cuenta al vendedor?» Para que no se nos tenga ojeriza, sábete que Epicuro afirma otro tanto. Metrodoro[5], ciertamente, asegura que sólo el sabio entiende de corresponder al favor.

A continuación el propio objetante se maravilla cuando 12
decimos: «sólo el sabio entiende de amor, sólo el sabio es un amigo». Pues bien, un componente del amor y de la amistad consiste en corresponder al beneficio, por cierto más frecuente y difundido en mayor número que la verdadera amistad[6]. Luego, ése mismo se sorprende cuando decimos que la fidelidad no existe sino en el sabio, como si él no dijera lo mismo. ¿Acaso te parece que mantiene la fidelidad quien no sabe corresponder al favor?

Dejen, por tanto, de acusarnos como si propugnásemos 13
principios insostenibles, y entérense de que en posesión del sabio se halla la honestidad misma, entre el vulgo la apariencia y la imagen de lo honesto. Nadie sabe corresponder a un favor más que el sabio. El necio, del modo que sepa y pueda, corresponda también al favor; a él le fal-

[5] Es el íntimo discípulo de Epicuro, al que Séneca se refiere varias veces en el epistolario: véanse nuestras nn. 243 y 535 en el vol. I de la ed. de las *Epístolas* (cit. *supra*, n. 1). Para la cita de Metrodoro, cf. KOERTE, *Metrod.*, fr. 54, y M. CONCHE, *Épicure, Lettres et Maximes*, París, 1987, págs. 250 y 260, donde se recogen, en las *Sentencias Vaticanas* 17 y 55, máximas epicúreas sobre la importancia de la gratitud.

[6] Cf. *Ep.* 9, 5 y 77, 15.

ta el conocimiento más que la voluntad: el querer no se aprende[7].

14 El sabio cotejará entre sí todas las circunstancias del caso, porque el beneficio, aunque sea de la misma naturaleza, resulta mayor o menor según el tiempo, el lugar y la motivación. En efecto, a menudo riquezas entregadas profusamente a una familia no han conseguido el resultado que mil denarios dados oportunamente. Es que existe gran diferencia entre obsequiar a uno o socorrerlo, entre que tu liberalidad le haya salvado o le haya provisto con abundancia; a veces lo que se da es poco, pero mucho lo que se consigue con ello. Pues ¿qué diferencia crees que existe entre haber sacado uno de sus fondos lo que iba a dar, o haber recibido un beneficio para entregarlo a otro?

15 Pero no volvamos a las mismas cuestiones que hemos suficientemente investigado. En este parangón entre el beneficio y la ofensa, el hombre virtuoso decidirá, sin duda, lo más equitativo, pero se inclinará por el beneficio; estará más predispuesto a esta alternativa.

16 Con todo, el factor personal suele influir muchísimo en tales casos: «me has hecho un favor en relación con mi esclavo, pero me has injuriado respecto a mi padre; me has salvado al hijo, pero me has privado del padre». Expondrá luego los otros extremos a tener en cuenta en toda comparación, y, si la diferencia fuere muy pequeña, la pasará por alto; aun cuando fuere grande, si puede condonarla, quedando a salvo la piedad y la lealtad, la condonará, a saber, en el caso de que la ofensa le afecte únicamente a él.

7 La sabiduría o ciencia que procura la filosofía sirve para modelar el querer instintivo. Porque sólo la filosofía puede desarrollar en nosotros la conciencia, ausente en los necios, de haber dado el asentimiento, otorgando a la razón el papel rector que le corresponde: cf. P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, París, 1978, pág. 25, n. 49.

La regla esencial es ésta: se mostrará generoso en compensar, permitirá que se le haga más responsable, será contrario a saldar un beneficio resarciéndose con la ofensa; el lado al que se inclinará, la dirección a que tenderá será desear verse obligado al favor, desear devolverlo. 17

Yerra, pues, quien con más agrado recibe el beneficio que lo devuelve: en la medida en que está más alegre el que paga que el que pide prestado, igualmente debe estar más alegre el que se descarga de la enorme deuda del beneficio recibido que el otro en el preciso momento en que contrae la obligación.

En efecto, también en esto se engañan los ingratos: al satisfacerle al acreedor cantidades suplementarias[8], aparte del capital, consideran, por ello, que el disfrute del beneficio es gratuito; pero el beneficio se acrecienta también con el tiempo y hay que pagar tanto más cuanto mayor es el retraso. Es ingrato el que devuelve el beneficio sin el interés. Así, pues, también este extremo habrá que tenerlo en cuenta cuando se confronten ingresos y gastos. Habrá que agenciarlo todo para ser agradecidos en sumo grado. 18

De hecho, la gratitud es un bien referido a nosotros, al igual que la justicia que no se ordena a los demás, como vulgarmente se piensa: gran parte de ella revierte hacia sí misma[9]. Todos, cuando favorecen a otro, se favorecen 19

8 Pagan un interés superior al 12%, que era el establecido por la ley.

9 Aquí Séneca reacciona contra la tendencia del estoicismo romano, a partir de Panecio, de subrayar el carácter práctico, de utilidad social, propio del acto virtuoso, y, en consecuencia, destaca el valor que el acto justo tiene para su mismo autor. Ya Catón (cf. CIC., *Fin.* III

a sí mismos; y no me refiero al hecho de que el socorrido querrá socorrer y el defendido proteger, o que el buen ejemplo retorna, describiendo un círculo, hacia el que lo da —como los malos ejemplos recaen sobre sus autores, y ninguna conmiseración alcanza a aquellos que padecen injurias, después que han demostrado con sus actos que podían hacerse—, sino a que el valor de toda virtud radica en ella misma, ya que no se practica en orden al premio: la recompensa de la acción virtuosa es haberla realizado.

20 Soy agradecido no para que otro me corresponda más gustoso, estimulado por el ejemplo precedente, sino para realizar una acción sumamente grata y bella; soy agradecido no porque me conviene, sino porque me agrada. De que esto es así, te daré la prueba: si no se me permitiera ser agradecido más que pasando por ingrato, si no pudiera devolver el favor de otra suerte que bajo la apariencia de injuria, con ánimo muy sereno tendería hacia el propósito honesto a través de la infamia. Nadie me parece que tiene en mayor estima la virtud, nadie que le es más afecto que aquel que perdió la reputación de hombre bueno para no perder su conciencia.

21 Por lo tanto, como te dije, sacas tú mayor provecho que los otros por ser agradecido; pues ellos, al recuperar cuanto habían dado, experimentan un gozo común y corriente; tú un gozo noble, fruto de un estado felicísimo de espíritu, al haber mostrado tu gratitud. Porque si la maldad nos hace desgraciados, la virtud, en cambio, felices, y ser agradecidos es una virtud: has restituido una cosa banal y has conseguido otra inapreciable, la concien-

24 y ss.) destacaba el valor, digamos, «altruista» o gratuito de las virtudes, es decir, el de no esperar recompensa ajena (cf. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience*, pág. 164, n. 376).

cia del agradecimiento que no alcanza sino el alma divina y afortunada.

Al sentimiento contrario a éste lo agobia la suprema infelicidad: nadie es grato a sí mismo si no lo fue a los otros. ¿Piensas que yo afirmo que será infeliz quien es ingrato? No le doy un plazo; al instante es desdichado.

Así, pues, evitemos ser ingratos no por causa ajena, 22
sino por la nuestra. Es una parte mínima e insignificante de la maldad la que redunda en los demás; la parte peor de ella y, por así decirlo, más intensa queda en casa y angustia a su dueño, como nuestro Átalo lo solía repetir: «La propia maldad sorbe la parte mayor de su veneno»[10]. El veneno aquel que arrojan las serpientes para daño de los demás y retienen sin perjuicio propio, no es semejante a éste, que resulta funesto para sus poseedores.

El ingrato se atormenta y consume; odia los favores 23
que ha recibido, porque los tiene que devolver[11], y los rebaja; en cambio, amplifica y acrecienta las injurias. Pues bien, ¿qué mayor desdicha que la de aquel que olvida los beneficios y se aferra a las injurias? Por el contrario, la sabiduría realza todo beneficio, y ella misma se lo hace valer y se complace con su constante recuerdo.

A los malos les alcanza un solo placer, y por cierto 24
efímero, mientras reciben los beneficios; de éstos le aguarda al sabio un gozo prolongado y perenne. Porque no le

[10] Aplica aquí el filósofo la fórmula tomada de su maestro Atalo al caso de la ingratitud: la malicia del desagradecido, «en la medida en que supone el rechazo de conceder a otro la benevolencia que la Naturaleza inspira a todo ser humano para con los otros humanos, tiende a contradecir nuestra propia naturaleza y, por esta sola razón, al destruirla, es una causa de desgracia» (GRIMAL, *ibid.*, pág. 252).

[11] Como ya lo hiciera antes en *Ben.* II 27, 3, también aquí insiste Séneca en la idea de que la codicia es causa de ingratitud.

deleita el recibir, sino el haber recibido, lo que supone un gozo imperecedero y constante. Las injurias con que se le hirió las menosprecia y no se olvida de ellas por descuido, sino voluntariamente.

25 No lo echa todo a la peor parte, ni busca a quién culpar del infortunio, y los errores humanos los atribuye preferentemente a la fortuna. No recrimina ni las palabras, ni los gestos; cualquier incidente lo mitiga con benigna interpretación. No recuerda más la ofensa que el favor. En la medida de lo posible se entretiene con el recuerdo primero, el mejor, y no cambia de sentimientos, respecto de quienes han merecido bien, a no ser que las malas acciones sobrepujen en gran medida y la diferencia sea ostensible aun para quien tiende a disculpar, también entonces con el único fin de ser, después de una ofensa más grave, el mismo que era antes de recibir el beneficio. Porque cuando la ofensa iguala al beneficio, queda en el ánimo un residuo de benevolencia.

26 Como el reo, en empate de votos, queda absuelto y la clemencia interpreta siempre en sentido favorable los casos dudosos, así el alma del sabio, cuando los méritos se equiparan a las culpas, deja, es cierto, de ser deudor, pero no deja de querer serlo, actuando como los que pagan después de abolidas las deudas.

27 Pero nadie puede ser agradecido si no desprecia aquellas comodidades por las que el vulgo hace locuras: si quieres corresponder el favor, tendrás que partir para el destierro, derramar sangre, aceptar la pobreza, a menudo ver tu propia inocencia mancillada y expuesta a indigna difamación. No a bajo costo es fiel a sí mismo el hombre agradecido.

28 Nada consideramos más valioso que un beneficio, mientras lo pedimos; nada más vil cuando lo hemos recibido.

¿Quieres saber cuál es la causa que produce el olvido de los favores recibidos?: la codicia por los que esperamos recibir; no pensamos en los logros conseguidos, sino en los que intentamos conseguir. Nos alejan del recto camino las riquezas, los honores, el poder y las demás ventajas que, a juicio nuestro, son valiosas, y en su justo precio, viles.

No sabemos apreciar las cosas sobre las cuales el con- 29
sejo hay que tomarlo no de la opinión, sino de la naturaleza; ellas no encierran nada deslumbrante para arrastrar hacia sí nuestros espíritus, si exceptuamos el hecho de que estamos acostumbrados a admirarlas. En efecto, no se las elogia porque son apetecibles, sino que se las apetece porque se las ha elogiado, y cuando el error individual ha provocado el error general, al individual lo provoca el general.

Mas, como hemos dado crédito a tales errores, así de- 30
mos crédito al mismo pueblo en esta verdad: que nada hay más honroso que un espíritu agradecido. Todas las ciudades, todas las gentes, hasta de los países bárbaros, la proclamarán; en ella buenos y malos se pondrán de acuerdo.

Habrá quienes alaben los placeres, habrá quienes pre- 31
fieran el trabajo, los habrá que proclamen al dolor como el mal supremo, los habrá que ni siquiera lo consideren un mal, alguien elevará las riquezas al rango del sumo bien, otro dirá que han sido halladas para desgracia de la vida humana y que nadie es más rico que aquel a quien la fortuna no sabe qué ofrecer. En tan gran disparidad de criterios, todos al unísono, según dicen, afirmarán que se debe gratitud a los benefactores. En este punto convendrá una multitud tan disconforme; siendo así que, entretanto, devolvemos injurias por los beneficios, y la

causa primordial de ser uno ingrato está en que no pudo ser lo bastante agradecido.

32 La locura ha llegado a tal extremo que resulta muy peligroso dispensar grandes favores a una persona; pues, dado que ésta considera ignominioso no corresponder, no quiere que exista aquel a quien corresponder. Quédate para ti el beneficio recibido; no lo reclamo, ni lo exijo: que esté uno a salvo por haber favorecido. No existe odio más funesto que el provocado por la vergüenza de haber profanado un beneficio.

82

Las cosas indiferentes se hacen buenas mediante la virtud

Séneca confía en el progreso de Lucilio, pero el retiro de éste debe ser fecundo (1-4). El remedio lo brinda la filosofía; sin ella falta la entereza (5-7). No bastan los sofismas de Zenón para convencernos de que la muerte es un mal; ésta, como otras cosas indiferentes, se dignifica con la virtud, pero, como tiene apariencia de mal, se necesita la fortaleza de ánimo para asumirla sin temor (8-19). Para enardecer el espíritu y sacudir el miedo no sirven los silogismos, son necesarios grandes remedios (20-24).

1 He dejado ya de estar preocupado por ti. «¿A cuál de los dioses —preguntas— has tomado por fiador de mí?» Por supuesto a aquel que a nadie engaña, al espíritu amante de la rectitud y de la bondad. La parte más noble de ti está a buen recaudo. La fortuna puede ocasionarte algún agravio; pero lo que más hace al caso: no temo que tú te lo causes a ti mismo. Sigue por el camino que em-

prendiste y con esa actitud ante la vida dispónte con sosiego, sin molicie.

Prefiero que me vaya mal antes que con molicie 2
—«mal» entiéndelo aquí como suele interpretarlo el pueblo: dura, áspera, penosamente—. Es frecuente escuchar sobre la vida de ciertas personas, a las que se envidia, esta alabanza: «vive en la molicie», que es tanto como decir: «es un afeminado». En efecto, el alma poco a poco se afemina y se relaja a semejanza de la propia ociosidad y pereza en que yace. Pues ¿qué? ¿A un varón no le va mejor incluso endurecerse? Los afeminados prefieren la inercia. Además, los mismos afeminados se asustan ante la muerte, de la que su vida fue trasunto. Hay gran diferencia entre la ociosidad y el sepulcro.

«Entonces ¿qué? —respondes—. ¿No es preferible estar 3
así inactivo, antes que verse zarandeado por el torbellino de inútiles ocupaciones?» Una y otra situación son detestables: la de convulsión y la de indolencia. Pienso que está muerto por igual el que yace entre perfumes que el arrebatado por el garfio [12]; el descanso sin estudio es para los vivos muerte y sepultura [13].

Además, ¿de qué aprovecha buscar un retiro? ¡Cómo 4
si más allá de los mares no nos acosaran los motivos de preocupación! ¿Qué escondrijo existe en el que no penetre el temor de la muerte? ¿Qué descanso hay en la vida tan protegido y sublimado al que no atemorice con frecuencia el dolor? En cualquier rincón que te retires los males hu-

[12] Con él eran arrastrados por el cuello los condenados para ser conducidos al suplicio y, ya muertos, arrojados al Tíber.

[13] En varias *Epístolas* (v. gr.: la 68, la 72 y parte de la 75) se ha referido ya el filósofo a la naturaleza del *otium*, que debe ser fecundo. De hecho, «el retiro», entregado a la reflexión filosófica, es un presupuesto indispensable para alcanzar la sabiduría y la virtud.

manos te asaltarán a gritos. Muchos son los males externos que nos rodean, o para seducirnos, o para agobiarnos; muchos los internos que nos abrasan en medio de la soledad.

5 La filosofía debe erigirse en derredor nuestro, cual muro inexpugnable que la fortuna, aun habiéndole sacudido con muchos artefactos, no puede traspasar. El alma que ha renunciado a los bienes externos se sitúa en un lugar infranqueable y, desde su baluarte, se defiende; debajo de ella todo dardo se abate. No posee la fortuna, como creemos, manos largas; a nadie atrapa, si no está pegado a ella.

6 Así, pues, en cuanto nos sea posible, de un salto alejémonos de ella, objetivo que sólo el conocimiento propio y el de la naturaleza aseguran: que conozca el hombre a dónde debe dirigirse, de dónde procede, en qué consiste para él el bien, en qué el mal, qué cosas debe perseguir, qué cosas evitar, cuál es el criterio con que discernir lo que se debe buscar y lo que se debe rehuir, con qué amansar la locura de las pasiones y apaciguar el ensañamiento del temor.

7 Tales dificultades piensan algunos haberlas superado ellos solos, aun sin la ayuda de la filosofía; mas cuando, sintiéndose seguros, algún revés los pone a prueba, brota de su alma una tardía confesión, y las solemnes frases se esfuman, cuando el verdugo le pide a uno la mano, cuando la muerte se aproxima. Podrías decir a éste: «con facilidad desafiabas los males ausentes; ahí tienes el dolor que decías que era soportable; ahí la muerte frente a la cual has pronunciado muchas frases animosas; crujen los azotes, centellea la espada:

ahora, Eneas, es necesario el valor, ahora el pecho esfor-
[zado[14].

Y te hará esforzado la meditación asidua: no adiestran- 8
do tus palabras, sino tu espíritu, disponiéndote de cara a la muerte, frente a la cual no te exhortará ni enardecerá quien intente persuadirte con sofismas de que la muerte no es un mal. Me place, en verdad, Lucilio, el mejor de los mortales, chancearme de las sutilezas griegas, a las que, con gran asombro mío, no he renunciado todavía.

Nuestro Zenón emplea este silogismo[15]: «Ningún mal 9
es glorioso; es así que la muerte es gloriosa; luego la muerte no es un mal.» ¡Has tenido éxito! Ya no tengo miedo; después de esto no dudaré en ofrecer mi cuello. ¿No quieres hablar con más seriedad y no provocarme la risa en presencia de la muerte? ¡Por Hércules!, no podría decirte con seguridad si fue más necio el que pensó que con este silogismo destruiría el miedo a la muerte, o el que se empeñó en refutarlo como si tuviera relación con lo que estamos diciendo.

Porque fue el propio Zenón el que opuso un silogismo 10
contrario, fundado en que nosotros clasificamos la muerte entre las cosas indiferentes que los griegos llaman *adiáphora*. «Ninguna cosa indiferente —dice— es gloriosa; es así que la muerte es gloriosa; luego la muerte no es indiferente.» Ya ves por dónde falla esta argumentación: no es glo-

---

14 VIRG., *En.* VI 261; palabras dirigidas por la Sibila a Eneas, cuando ambos, después del sacrificio ritual, van a entrar en el mundo de ultratumba, los infiernos.

15 Se comprende que, a partir de este § 9 de la *Ep.* 82, hable H. CANCIK *(Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales,* Hildesheim, 1967, págs. 35-39) de un segundo grupo de *Epístolas:* 82, 83, 85, 87, que se refieren, al menos en parte, a la dialéctica, frente al grupo anterior de *Epístolas:* 45, 48, 49.

riosa la muerte, pero el morir con entereza sí que es un acto glorioso. Y cuando afirmas: «ninguna cosa indiferente es gloriosa», estoy de acuerdo contigo matizando que nada hay glorioso, si no está en relación con las cosas indiferentes; entre éstas, es decir, ni buenas, ni malas, digo que se cuentan la enfermedad, el dolor, la pobreza, el destierro, la muerte [16].

11 Ninguna de estas cosas es de suyo gloriosa, pero tampoco gloria alguna se alcanza sin ellas. Puesto que se elogia no la pobreza, sino a aquel a quien la pobreza no humilla, ni doblega; se elogia no el destierro, sino a aquel que salió para el destierro con un semblante más firme que si hubiera enviado a otro [17]; se elogia no el dolor, sino a aquel a quien en nada forzó el dolor. Nadie elogia la muerte, sino a aquel a quien la muerte quitó la vida antes de inquietarlo.

12 Todas estas cosas no son por sí mismas ni honestas, ni gloriosas, sino que la virtud, cuanto de ellas asume y cultiva, lo transforma en honesto y glorioso: ellas están a disposición de todos. La diferencia está en que sea la malicia, o la virtud lo que las emplee; porque la muerte que en Catón se muestra gloriosa, en Bruto resulta al punto repulsiva y vergonzosa [18]. En efecto, es éste el Bruto

[16] Podríamos afirmar con ELORDUY (cf. *El Estoicismo* II, pág. 155) que la muerte es una cosa indiferente, con apariencia de mal a causa de la repugnancia natural a la disolución del cuerpo, por el desconocimiento del más allá, por el terror que inspiran las tinieblas, habitualmente asociadas a la muerte y por la impresión que causan los suplicios del infierno: cf. § 15 de la *Epístola*.

[17] Se refiere a P. Rutilio Rufo, varón de suma integridad, cónsul en 105 a. C. Séneca lo recuerda en las *Ep.* 24, 4; 67, 7, y 79, 14. Véase la n. 368 de nuestra edición de las *Epístolas* I, pág. 196.

[18] El menospreciar la vida y negarse a valorar, por encima de todo, el hecho de vivir es un gran don de la Naturaleza. Así, nuestro filósofo opone la muerte ejemplar de Catón, tantas veces ponderada, al caso de D. Junio Bruto Albino, mendigando vergonzosamente unos instantes de vida (cf. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience...*, pág. 409).

que, buscando, a punto de ser ejecutado, una dilación para la muerte, se retiró para evacuar el vientre, y reclamado para la ejecución, recibida la orden de presentar el cuello: «Lo presentaré —dijo—, ¡así yo viva!» ¡Qué locura la de huir cuando no se puede retroceder! «Lo presentaré —dijo— ¡así yo viva!» Faltó poco para que añadiese: «aunque sea a las órdenes de Antonio». ¡Oh hombre digno de ser entregado a merced de la vida!

Pero, como había empezado a decir, ya ves que la 13
muerte de suyo no es ni mala, ni buena: Catón la asumió de forma muy honorable, Bruto de forma muy vergonzosa. Toda acción, asociada a la virtud, recibe el esplendor que en sí no tiene. Decimos que un aposento es luminoso, aunque él mismo quede por la noche muy oscuro; el día le comunica la claridad, la noche se la quita.

Igualmente, a estas cosas que denominamos indiferen- 14
tes o neutras, las riquezas, la fuerza, la hermosura, los honores, el poder real, y a la inversa, la muerte, el destierro, la mala salud, el dolor y todas las demás que nos asustan en mayor o menor grado, es la maldad, o la virtud, lo que les confiere el nombre de buenas o malas. Un pedazo de metal no es por sí mismo ni caliente, ni frío: arrojado al horno se inflama, introducido en el agua se enfría. La muerte resulta honesta por la eficacia de aquello que es honesto, es decir, de la virtud y del alma que menosprecia los bienes externos.

Existe también, Lucilio, entre aquellas cosas que deno- 15
minamos neutras una gran diferencia. En efecto, la muerte no es indiferente como lo es tener un número par o impar

de cabellos: la muerte se cuenta entre aquellas cosas que, en verdad, no son malas, pero que tienen apariencia de mal[19]: están vivos el amor de uno mismo y el deseo innato de perdurar y conservarse, además la aversión al aniquilamiento, porque parece[20] que nos arrebata muchos bienes y nos aparta de esta abundancia de recursos a la que estamos habituados. También nos indispone con la muerte el hecho de que conocemos ya las cosas presentes, pero ignoramos cómo son los lugares a los que tenemos que trasladarnos, y nos horrorizamos ante lo desconocido. Además está la aprensión natural a la oscuridad, a donde creemos que la muerte nos ha de conducir.

16 Por ello, aunque la muerte sea una cosa indiferente, no es de tal condición que pueda fácilmente desdeñarse: con asiduos ejercicios debe robustecerse el ánimo, a fin de que soporte la presencia y la proximidad de aquélla. La muerte debe menospreciarse más de lo que se acostumbra; porque nos hemos creído muchas historias sobre ella; muchos han rivalizado en ingenio para incrementar su mala fama; ha quedado descrita la cárcel infernal, la región abrumada por eterna noche en la cual

el monstruoso guardián del Orco, tendiéndose sobre huesos medio roídos en la gruta ensangrentada, con su eterno ladrido, aterroriza a la lívidas sombras[21].

---

19 Insiste Séneca en señalar en qué sentido la muerte es cosa indiferente (cf. *supra*, n. 16). El pasaje, al menos en parte, recuerda a EURÍPIDES, *Hipólito* 189-197.

20 Como puede apreciarse, no consideramos necesaria la laguna en el texto senecano que Reynolds señala en su edición antes de *quia videtur*, en nuestra versión: «porque parece».

21 Séneca ha combinado aquí los vv. 400-401 del libro VI de la *Eneida* con los vv. 296-297 del libro VIII, referidos al espantoso cometido del Cancerbero del Orco.

Aunque te persuadieras de que esto son fábulas y que nada tienen los difuntos de qué temer, ocurre una nueva inquietud: temen los humanos que estar en los infiernos sea lo mismo que estar en la nada.

Teniendo en contra estas razones con las que nos ofusca una prolongada creencia, soportar valerosamente la muerte ¿cómo no va a ser digno de gloria y una de las gestas mayores del espíritu humano? Éste nunca se elevará hacia la virtud si tuviere la convicción de que la muerte es un mal; se elevará si pensare que es cosa indiferente. La naturaleza no permite que alguien se acerque con noble impulso a aquello que considera malo: se aproximará con pereza y vacilación. Y no es gloriosa la acción que uno realiza forzado y buscando escapatorias; nada realiza la virtud por pura necesidad. 17

Añade, además, que ningún acto resulta honesto sino aquel al que el alma entera se consagra y atiende, al que no se opone con ninguna de sus potencias. Mas cuando uno se adhiere al mal, o por miedo a cosas peores, o por esperanza de bienes que para conseguirlos vale la pena sufrir con paciencia un solo mal, los criterios del que obra son antagónicos, de un lado el que le impulsa a realizar sus designios, de otro el que le retiene y le hace rehuir una acción dudosa y arriesgada. Por ello se ve arrastrado en direcciones opuestas. Si esto es así, la gloria se pierde, porque la virtud consuma sus propósitos en armonía de espíritu: no teme por lo que hace. 18

Tú no retrocedas ante el mal, sino por el contrario avanza con más intrepidez de lo que tu fortuna te permita[22].

---

22 La cita, de VIRG., *En.* VI 95, 96, encierra las palabras de la Sibila dirigidas a Eneas, después de haberle anunciado las guerras que deberá afrontar en el Lacio.

19 No avanzarás con mayor intrepidez, si crees que tales cosas son malas. Hay que sacudir del pecho esta opinión; de otra suerte te hará vacilar la desconfianza que tiende a retener el impulso; uno se dejará empujar hacia el objeto sobre el cual debe lanzarse.

Nuestros estoicos, es cierto, pretenden que el silogismo de Zenón se considere verdadero, y que es engañoso y falso el otro que se le opone. Por mi parte no someto estos debates a las leyes de la dialéctica ni a aquellos sofismas, fruto de una habilidad sumamente estéril. Pienso que se debe erradicar este procedimiento por el que el interrogado se considera embaucado e, impelido a declarar su opinión, responde una cosa y piensa otra. En aras de la verdad hay que actuar con mayor sencillez; frente al miedo con mayor firmeza.

20 Estos sofismas con que envuelven a los interlocutores, preferiría resolverlos y explicarlos con el fin de persuadir, no de forzar. Quien va a conducir al campo de batalla un ejército que debe enfrentarse a la muerte en defensa de las esposas y los hijos, ¿en qué términos lo arengará? Te presento a los Fabios que todo el peso de la guerra nacional lo endosaron a una sola familia. Te muestro a los espartanos situados en el mismo desfiladero de las Termópilas: no esperan ni la victoria ni el regreso; aquel lugar se convertirá para ellos en su tumba [23].

23 Nuestro autor presenta aquí dos célebres ejemplos, casi coetáneos, uno de la historia romana y otro de la griega: los Fabios, de noble alcurnia, asumieron en el 477 a. C. el gran riesgo de enfrentarse en la guerra contra la ciudad etrusca de Veyes y fueron completamente derrotados; los espartanos, a las órdenes de su rey Leónidas, se opusieron en vano a los persas en el desfiladero de las Termópilas, el año 480 a. C., muriendo heroicamente en el intento. La eficacia de la breve arenga de Leónidas que nos brinda Séneca, contrasta con la ineficacia manifiesta

¿Cómo los exhortarás a que contengan la ruina de todo el pueblo ofreciendo sus cuerpos, a que renuncien a la vida antes que a su puesto? 21

¿Les repetirás: «lo que es un mal no es glorioso; la muerte es gloriosa; luego la muerte no es un mal»? ¡Oh eficaz arenga! ¿Quién, después de ella, dudará en lanzarse sobre las espadas enemigas y morir a pie firme?

En cambio, el célebre Leónidas ¡con qué firmeza no los exhortó! «Camaradas —les dijo—, tomad la comida con la idea de que cenaréis en los infiernos.» No se acumuló el alimento en su boca, no se pegó a su garganta, no se les escapó de las manos; gozosos, se comprometieron con él para la comida y para la cena.

¿Qué decir de aquel caudillo romano que, al enviar a 22
sus soldados a conquistar una posición, teniendo éstos que avanzar a través de un numeroso ejército de enemigos, los arengó de esta manera: «es necesario, camaradas, marchar a ese lugar del que no es necesario regresar»? [24].

Ves cuán sencilla e imperiosa sea la virtud: ¿a quién de los mortales pueden hacer más fuerte vuestras falacias, a quién más valeroso? Abaten el ánimo que nunca debe estar menos encogido y concentrado en minucias y sutilezas, que cuando se apresta para una gran empresa.

No ya de aquellos trescientos, sino de todos los morta- 23
les se debería desterrar el temor a la muerte. ¿Cómo les

del silogismo. La expresión de Leónidas: *tamquam apud inferos cenaturi*, guarda paralelo con Cic., *Tusc.* I 42, 101: *Hodie apud inferos fortasse cenabimus.*

24 Al parecer, no se trata de Calpurnio Flamma, sino de Quinto Cedicio, tribuno militar. Aulo Gelio (cf. *Noct. At.* III 7, 19) relaciona la gesta del tribuno y sus 400 soldados con la de Leónidas y sus espartanos. Su proeza tuvo lugar en la primera Guerra Púnica (264-241 a. C.). Pero el tribuno, cuya arenga previa a la escaramuza no se cita expresamente, regresó vivo de la contienda.

demostrarás que no es un mal? ¿Cómo eliminarás los prejuicios de toda la humanidad de los que está imbuida desde la infancia? ¿Qué remedio encontrarás para la cobardía humana? ¿Qué palabras les dirás por las que, enardecidos, se lancen en medio del peligro? ¿Con qué discurso atajarás esta unanimidad en el temor, con qué vigor de ingenio la firme persuasión del humano linaje, contraria a ti? ¿Me preparas frases capciosas y encadenas cuestioncillas? Con grandes dardos se abaten los grandes monstruos.

24 A la serpiente aquella de África, feroz y más terrible que la propia guerra para las legiones romanas, en vano se la hostigó con saetas y hondas[25]; ni siquiera era vulnerable por Apolo Pitio[26]. Su enorme magnitud unida a una sólida corpulencia repelían la espada y cuantos dardos hubiera disparado la mano del hombre. A la postre, empero, fue abatida con piedras de molino. ¿Y tú contra la muerte disparas dardos tan diminutos? ¿Con una lezna te enfrentas al león? Agudas son estas tus frases: nada hay más agudo que una arista; a ciertos objetos, con todo, los hace inútiles e ineficaces su propia sutileza.

[25] Es la serpiente del río Bagrada que aterrorizó al ejército romano mandado por Atilio Régulo durante la primera Guerra Púnica (cf. AULO GELIO, *Noct. At.* VII 3).

[26] Pitio es el sobrenombre de Apolo por haber dado muerte a Pitón, el dragón que custodiaba el oráculo de Delfos. En su honor celebraban los griegos, en el mes de agosto del tercer año de toda olimpíada, los Juegos Píticos, presididos por los anfictiones (cf. DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. VII, 784-794, s.v. *Pythia*).

83

Jornada habitual de Séneca. Modo de combatir la embriaguez

Séneca pasa el día entre el lecho y la lectura. Practica algún ejercicio y su almuerzo es frugal (1-7). Los argumentos de Zenón contra la embriaguez no le convencen. Hay que distinguir entre el ebrio ocasional y el habituado al vino. También a éste, en ocasiones, se le confían los secretos (8-17). En vez de aducir silogismos, mejor será considerar los desórdenes que la embriaguez produce no sólo en los individuos, sino en la vida de los pueblos; en concreto engendra la crueldad (18-27).

Me ruegas que te cuente cada una de mis jornadas y 1 en todo su desarrollo. Juzgas bien de mí al pensar que en ellas nada tengo que ocultar. Ciertamente, hemos de vivir como si nos hallásemos en público, meditar como si alguien pudiese escudriñar en lo profundo de nuestro corazón, y de hecho puede hacerlo. Pues, ¿de qué aprovecha que algo permanezca escondido a los hombres? Nada está oculto a Dios; está presente en nuestras almas, e interviene en lo íntimo de nuestros pensamientos: digo que «interviene» como si algunas veces se alejara.

Así, pues, satisfaré tu petición, y gustoso te hablaré 2 de mi actividad y del orden con que procedo. Sin más, pondré la atención en mí y, cosa que resulta muy provechosa, revisaré mi jornada. Nos vuelve muy defectuosos el hecho de que nadie toma en consideración su vida; discurrimos sobre lo que hemos de hacer, y esto raras veces, pero no consideramos lo que hemos hecho; ahora bien, la previsión del futuro pende del pasado.

La de hoy es una jornada plena, nadie me ha sustraí- 3 do parte alguna de ella; la he repartido toda entre el le-

cho y la lectura; una parte mínima la he destinado al ejercicio corporal, y por este motivo doy gracias a la vejez: no me exige un costo elevado. Apenas me muevo, me encuentro cansado; mas la fatiga es el término del ejercicio, aun para los más vigorosos.

4 ¿Preguntas por mis instructores de gimnasia? Me basta con el de Faro, esclavo, como bien sabes, amable, pero lo sustituiré: ahora busco uno más joven[27]. Por cierto, éste dice que los dos pasamos la misma crisis porque a ambos se nos caen los dientes. Mas apenas si lo puedo alcanzar en la carrera y dentro de muy pocos días no podré: para que veas de qué aprovecha el ejercicio cotidiano. Pronto se establece gran distancia entre dos que caminan en dirección opuesta: a un mismo tiempo él sube y yo desciendo, y no ignoras cuánto más rápidamente se produce lo segundo. He sido inexacto, ya que mi edad no desciende, antes bien se derrumba.

5 ¿Quieres, con todo, saber cómo ha terminado nuestra competición de hoy? Lo que raramente acontece a los corredores, empatamos[28]. Después de esta competición fatigosa, más bien que ejercicio, me sumergí en agua fría: lo que para mí significa poco caliente. Yo, que era tan amante de los baños fríos[29], que en las calendas de enero saludaba el canal[30], que inauguraba el nuevo año no sólo leyendo, escribiendo, declamando alguna pieza, sino también zambulléndome en el Agua Virgen[31], primeramente trasladé mis reales junto al Tíber, luego a esta bañera que, cuando estoy más vigoroso y todo se realiza con buena ley, basta el sol para templarla: no me queda mucho ya para los baños calientes.

A continuación tomo pan seco y el almuerzo sin preparativos de mesa[32]; después de éste no tengo que lavarme las manos. Duermo la siesta lo imprescindible. Conoces mis hábitos: tengo un sueño muy corto, como si fuera una pausa; me basta con haber dejado de estar despierto; en ocasiones entiendo que me he dormido, en ocasiones lo supongo. 6

He ahí cómo resuena el clamor de los juegos del Circo[33]; un griterío súbito y generalizado hiere mis oídos sin que perturbe mi reflexión; ni siquiera la interrumpa. El estrépito lo soporto muy sereno; muchas voces confundidas en una sola son para mí como la ola o el viento que azota la selva, o como las demás cosas que producen sonidos ininteligibles. 7

27 El entrenador de gimnasia para Séneca a los 63 o quizá 64 años de edad, era un joven esclavo de Faro (la isla junto a Alejandría) que tenía el hábito de correr demasiado rápidamente; de ahí que el filósofo piense en cambiarlo por otro más joven.

28 «Empatar» o «hacer partida nula» traduce a *hieram (coronam) facere*, porque se ofrecía al dios la *hiera* o *sacra corona* cuando los competidores llegaban a la par.

29 En la *Ep.* 53, 3, a propósito de su viaje por mar, donde sufrió nauseas, Séneca recuerda su «destreza de veterano nadador en agua fría», expresión que explica el grecismo *psychrolútes* «el que se baña en agua fría».

30 El término griego *eúripos* es el que designa el canal (abierto) a través del Campo de Marte.

31 Con «zambullirse en el Agua Virgen» se traduce *in Virginem desilire*. Era un acueducto así llamado porque se creía que el manantial había sido descubierto por una muchacha, y fue Marco Agripa quien lo hizo llegar hasta Roma.

32 También la *Ep.* 123, 2-4, nos habla de la suprema frugalidad del filósofo.

33 Señala un dato importante para la cronología de las *Ep.* 77-86, escritas sin duda entre fines de abril y mediados de junio del 64. Séneca se halla de nuevo en Roma donde escucha el ruido ensordecedor de los juegos del Circo.

8 ¿Cuál es, pues, el tema al que ahora consagro mi atención? Te lo diré: desde ayer tengo pendiente la cuestión sobre lo que se propusieron hombres sapientísimos al presentar para las verdades más transcendentes pruebas tan débiles y complicadas, que, aun siendo verdaderas, dan la impresión de falsedad.

9 De la embriaguez se empeña en apartarnos Zenón, varón excelente, el fundador de nuestra muy vigorosa y venerable escuela. Escucha, pues, de qué forma concluye que el hombre virtuoso no podrá ser ebrio: «al ebrio nadie le confía un secreto, pero al hombre de bien sí se le confía, luego el hombre de bien no será ebrio». Observa cómo se le puede ridiculizar opiniéndole un argumento semejante (basta con presentar uno entre muchos): «al que duerme nadie le confía un secreto, pero lo confía al hombre de bien, luego el hombre de bien no duerme».

10 Posidonio defiende de la única manera posible la causa de nuestro Zenón, pero, ni aun así, según creo, cabe defenderlo. En efecto, afirma que «ebrio» se entiende de dos maneras: la primera cuando uno está repleto de vino y fuera de sus cabales, la segunda cuando acostumbra a embriagarse y es esclavo de este vicio; y que Zenón se refiere al que tiene la costumbre de embriagarse, no al que está ebrio; que a ese tal nadie le confiará un secreto que puede revelar a causa del vino[34].

[34] A Zenón, fundador de la escuela estoica, y a Posidonio, prócer del estoicismo medio se ha referido ya antes Séneca en varias de sus *Epístolas*. Al primero en *Ep.* 6, 6; 33, 4, 7 y 9, y en 64, 10; al segundo en *Ep.* 33, 4 y 78, 28. (Véanse, respectivamente, las nn. 438 y 439 de nuestra edición de las *Epístolas* I, pág. 235.) En esta ocasión el filósofo no está de acuerdo con ellos, al analizar el silogismo sobre la embriaguez y precisar sus términos: cf. J. von Arnim, *Stoic. Vet. Fr.* I: *Zeno,* 229.

Pero esto es falso, porque aquel primer silogismo se refiere a quien está ebrio, no a quien lo va a estar. Admitirás, sin duda, que hay muchísima diferencia entre el ebrio y el entregado a la bebida: el que está ebrio puede estarlo entonces por primera vez y no poseer este vicio, y el habituado al vino encontrarse a menudo sin embriaguez; por ello le doy el sentido que suele expresarse con el término «ebrio», máxime cuando lo emplea un hombre que alardea de exactitud y precisa los vocablos. Añade a esto que si Zenón lo entendió así y no quiso que nosotros lo entendiésemos, con el equívoco dió lugar al engaño, método que no debe emplearse cuando se investiga la verdad. 11

Pero suponiendo que lo hubiera entendido así, la consecuencia es falsa: que no se confía un secreto a quien suele estar ebrio. Piensa, en efecto, a cuántos soldados, no siempre sobrios, lo mismo el general que el tribuno y el centurión les encomendaron misiones secretas. Sobre la conjura de asesinato de Gayo César, hablo de aquel que con la derrota de Pompeyo se apoderó de la República, se confió el secreto tanto a Tilio Cimbro, como a Gayo Casio. Casio[35] fue abstemio durante toda su vida, Tilio Cimbro, empero, era desmesurado en el vino y pendenciero. De esta su condición, él mismo se chanceó: «Yo —dijo— ¿voy a soportar a alguien, cuando no puedo soportar el vino?» 12

Cada cual recuerde ahora los nombres de quienes le consta que es un error confiarles el vino y un acierto con- 13

[35] Ambos tomaron parte en la conjura contra Julio César, que se consumó en los idus de marzo del 44 a. C. El primero había sido fervoroso partidario de J. César y fue nombrado gobernador de Bitinia el mismo año 44; con todo, dio la señal para asesinar a César, mientras suplicaba a éste el perdón para su hermano que había sido desterrado.

fiarles un secreto; sin embargo expondré un caso que se me ocurre para que no caiga en el olvido. Porque a nuestra vida hay que aleccionarla con ejemplos brillantes, y no siempre hemos de recurrir a los antiguos.

14 Lucio Pisón, prefecto de Roma, cayó en la embriaguez, desde el momento en que fue nombrado [36]. Pasaba la mayor parte de la noche en banquetes; dormía hasta casi mediodía, que era para él la mañana. Sin embargo, su cargo, que implicaba la protección de la Ciudad, lo desempeñó con suma diligencia. A éste el divino Augusto le confió misiones secretas cuando le encargó el gobierno de Tracia, provincia que sometió enteramente; como también Tiberio, cuando marchaba a la Campania dejando en Roma muchos problemas en la incertidumbre y el odio.

15 En mi opinión, luego Tiberio, como le había ido bien con la embriaguez de Pisón, designó prefecto de la Ciudad a Coso, persona seria, prudente, pero impregnado y rebosante de vino en tal medida que, en cierta ocasión, hubo que sacarlo del senado adonde había acudido después de un banquete, dominado por un sueño letárgico. A éste, sin embargo, Tiberio le dirigió de propia mano muchas misivas que consideraba no debía confiar ni siquiera a sus ministros: a Coso ningún secreto de interés privado o público se le escapó [37].

36 Lo nombró Augusto y fue prefecto del 14 al 32 d. C., en que murió (cf. TÁC., *An.* VI 11; SUET., *Vita Caes., Tib.* 42. Tanto Augusto como Tiberio confiaron en él, y de resultas de la victoria obtenida contra los Besos de Tracia, recibió los honores del triunfo.

37 Se trata de Cornelio Léntulo Coso, cónsul, al que alude TÁCITO, en *An.* IV 34, 1. Los Cosos constituían una rama de la familia patricia de los Cornelios, distinguida por sus gestas ya desde los tiempos más remotos de la historia de Roma.

Así, pues, retiremos de en medio disertaciones como 16
ésta: «Un alma dominada por la embriaguez no está en sus cabales: como las mismas tinajas revientan con el mosto y la fuerza del calor empuja a la superficie todo cuanto yace en el fondo, así cuando fermenta el vino, todo lo que yace oculto en el fondo sale fuera y se manifiesta en público. Los saturados de vino, de igual modo que no retienen el alimento por el exceso de vino, así tampoco el secreto; derraman por igual lo propio y lo ajeno.»

Mas, aunque esto suela suceder, también suele ocurrir 17
que decidimos sobre asuntos transcendentales con personas que sabemos que beben con excesiva complacencia. Por lo tanto, es falso el argumento que se aduce como justificación: que no se confía un secreto a quien tiene el hábito de embriagarse.

Cuánto mejor resulta censurar abiertamente la embriaguez y exponer su deformidad que hasta el hombre vulgar tratará de evitar, y mucho más el hombre perfecto y sabio, a quien le basta apagar la sed, el cual, si alguna vez la alegría de la fiesta, que se ha prolongado en atención a otros demasiado tiempo, le ha empujado a beber, no obstante se detiene ante el límite de la embriaguez.

Porque tendremos que examinar la cuestión de si el al- 18
ma del sabio se turba con el exceso de la bebida y obra como suelen los ebrios. Entretanto, si te propones demostrar que el hombre virtuoso no debe embriagarse, ¿por qué procedes con silogismos? Muestra cuán vergonzoso es ingerir más de lo que uno es capaz y desconocer la medida del propio estómago; cuántas torpezas cometen los ebrios de las que los sobrios se ruborizan; cómo la embriaguez no es otra cosa que una locura voluntaria [38]. Pro-

38 Sobre la embriaguez, «alegre locura de una hora» *(unius horae hilarem insaniam)*, habla *Ep.* 59, 15.

longa varios días ese estado de embriaguez, ¿dudarás acaso de su locura? Aun ahora, no es menos intensa, sino más corta.

19 Recuerda el caso de Alejandro de Macedonia, quien a Clito, su más querido y leal amigo, en medio de un banquete, lo atravesó con la espada, y cuando reconoció su crimen quiso morir; sin duda debió de hacerlo[39]. La embriaguez impulsa y descubre todo vicio y suprime el pudor que se opone a los malos instintos, pues la mayor parte se abstiene de lo prohibido más por la vergüenza de cometer la falta, que por buena intención.

20 Cuando se adueña del ánimo la impetuosa fuerza del vino, todo el mal que estaba oculto sale a flote. La embriaguez no provoca los vicios, sino que los descubre: entonces el lujurioso ni siquiera aguarda llegar al dormitorio, sino que otorga, sin dilación, a sus pasiones cuanto le piden; entonces el impúdico confiesa y publica su dolencia; entonces el desvergonzado no reprime la lengua, ni la mano. Al insolente se le agrava la soberbia, al violento la crueldad, al envidioso la malignidad; todo vicio se desata y aflora.

21 Añade el desconocimiento propio, la expresión torpe y poco clara, la mirada imprecisa, el paso vacilante, el vértigo, el mismo techo en movimiento como si un torbellino hiciese girar toda la casa, la angustia de estómago cuando fermenta el vino y distiende las entrañas. Sin embargo, la situación es en cierto modo tolerable en tanto

39 Fue en un banquete en honor de Dioniso, celebrado en Samarcanda, cuando Alejandro dio muerte a su muy querido general Clito. Éste se oponía al orgullo de Alejandro que lo empujaba al despotismo. De ello nos informa el propio SÉNECA en la *Ep.* 113, 29, y en *De ira* III 17, 1. Entre los historiadores que recuerdan este carácter violento de Alejandro, cf. PLUTARCO, *Vita Alex.* 51.

que el vino produce su propio efecto, ¿qué decir cuando se corrompe por causa del sueño y lo que fue embriaguez se transforma en indigestión?

Considera qué desgracias ha ocasionado la embriaguez 22
de todo un pueblo: ella ha entregado a sus enemigos a gentes muy valerosas y aguerridas; ella ha abierto las murallas defendidas en guerra empeñada durante muchos años; ella ha sometido a la voluntad ajena soldados muy porfiados en rechazar el yugo; ella, por causa del vino, ha sojuzgado a los invictos en el campo de batalla.

A Alejandro, de quien poco ha hice mención, lo deja- 23
ron indemne tantas expediciones, tantos combates, tantos inviernos que pasó, superadas las condiciones adversas del tiempo y del lugar, tantos ríos de hontanar desconocido y tantos mares; más la desmesura en la bebida y aquella fatídica copa de Hércules[40] lo llevaron al sepulcro.

¿Cuál es la gloria de tener mucho aguante? Cuando 24
hayas conseguido la palma y los comensales, tumbados por el sueño y en medio de vómitos, hayan rehusado tus desafíos, cuando te hayas quedado en pie tú solo en todo el banquete, cuando hayas superado a todos por tu admirable energía y nadie haya tenido semejante capacidad para el vino, serás vencido por un tonel.

A Marco Antonio, varón generoso y de noble carácter, 25
¿qué otra cosa lo perdió entregándolo a merced de costumbres extranjeras y de vicios desconocidos en Roma sino la embriaguez y la pasión por Cleopatra, no inferior a la del vino? Estos vicios lo convirtieron en enemigo de

40 Copa de Hércules, porque se creía que el héroe era un gran bebedor, y así a las copas beocias de plata se les dio su nombre. Alejandro murió días después de participar en un banquete celebrado en Babilonia (323 a. C.), pero durante la orgía, según cuenta PLUT., *Vit. Alex.* 75, la gran copa no apareció.

la república; éstos lo hicieron impotente frente a sus enemigos; éstos lo volvieron cruel cuando se hacía presentar, durante la cena, las cabezas de los ciudadanos más distinguidos[41], cuando, en medio de festines suntuosos y regia magnificencia reconocía los rostros y manos de los proscritos, cuando, cargado de vino, estaba, con todo, ávido de sangre. Era un hecho insoportable que se embriagase mientras cometía estos desmanes: ¡cuánto más intolerable que los cometiera en medio de la embriaguez!

26 De la embriaguez casi siempre resulta la crueldad, ya que se vicia y exaspera la cordura del alma. De la misma forma que las enfermedades prolongadas hacen a los pacientes malhumorados, irritables y furiosos ante el más leve tropiezo, así las continuas embriagueces enfurecen los ánimos; pues, dado que éstos, muy a menudo, no son dueños de sí, el hábito de locura se robustece y los vicios ocasionados por el vino, aun sin influjo de él cobran vigor.

27 Así, pues, muestra por qué el sabio no debe embriagarse; señala la deformidad del vicio y sus inconvenientes con hechos, no con palabras. Demuestra —lo que resulta muy fácil— que eso que denominan placer, cuando ha rebasado la medida se convierte en tormento. Porque, si argumentas que el sabio no se embriaga por más abundante que corra el vino y que mantiene el camino recto aunque esté ebrio, puedes concluir que ni el veneno que ha bebido le hará morir, ni el narcótico tomado le hará dormir, ni el eléboro ingerido le hará vomitar o evacuar

[41] Entre los ciudadanos más distinguidos, víctimas de las proscripciones de los triúnviros Octaviano, Marco Antonio y Lépido, se halló Cicerón, decapitado por instigación de Marco Antonio, que lo aborrecía.

cuanto esté adherido a sus entrañas. Más, si las piernas flaquean y la lengua se entorpece, ¿qué motivo tienes para pensar que el sabio en parte está sobrio y en parte ebrio?

LIBROS XI-XIII[42]

84

Utilidad de la obra escrita: elabora las lecturas y sintetiza las ideas[43]

La lectura es necesaria, pero la composición escrita condensa el pensamiento (1-2). Debemos imitar la acción de las abejas al extraer el néctar de la miel. Así lo hace el cuerpo con los diversos alimentos que asimila. También de voces e instrumentos varios resulta el concierto (9-10). La unidad en el alma la obtendremos atendiendo a la razón que nos enseñará cómo llegar a la cumbre tranquila de la sabiduría (11-13).

[42] Según los códices que nos transmiten el texto de las *Epístolas*, con la *Ep.* 84 comienza el libro XI del epistolario y con la *Ep.* 88 termina el libro XIII, pero no nos brindan más información acerca de la división interna de los libros en este grupo de *Epístolas*.

[43] Situada la composición de la *Ep.* 84 entre finales de mayo y principios de junio del 64, su contenido pone de relieve la importancia que tienen los escritos filosóficos en la vida contemplativa, en la conquista de la sabiduría y en el estudio de las condiciones para una vida feliz. Según el filósofo, los elementos asumidos por las lecturas deberán ser transformados en substancia propia mediante la escritura (cf. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience...*, págs. 325-326).

Estos viajes que sacuden mi indolencia considero que 1
favorecen mi salud y mis estudios[44]. Cómo contribuyen a mi salud, lo ves: puesto que el amor a las letras me vuelve perezoso y despreocupado del cuerpo, me ejercito con ayuda de otros. Te indicaré cómo aprovechan a mis estudios: no he renunciado a mis lecturas. Son, en verdad, necesarias, según creo, para no contentarme sólo con mi trabajo; luego para que, al enterarme de los hallazgos de otros, examine lo que se ha descubierto y piense en lo que queda por descubrir. La lectura alimenta el espíritu y lo recrea cuando está fatigado por el estudio, aunque no sin algún estudio.

No debemos tan sólo escribir, ni tan sólo leer: lo uno 2
aflojará las fuerzas hasta agotarlas (me refiero a la escritura), lo otro las enervará y desvirtuará. Hay que acudir, a la vez, a lo uno y a lo otro y combinar ambos ejercicios, a fin de que cuantos pensamientos ha recogido la lectura los reduzca la escritura a la unidad.

Debemos, según dicen, imitar a las abejas que revolo- 3
tean de aquí para allá y liban las flores idóneas para elaborar la miel; luego el botín conseguido lo ordenan y distribuyen por los paneles, cual afirma nuestro Virgilio:

amontonan mieles líquidas y colman los alvéolos con el dulce néctar[45].

[44] Es decir que, para sus paseos, Séneca es conducido en una litera.

[45] Son versos de la *En.* I 432-433, y que aparecen de forma casi similar en *Geórg.* IV 163-164. Aquí, sin duda, los presenta Virgilio por la semejanza que sugieren con la fundación de Cartago, a la que se refiere expresamente. Séneca aprovecha la cita para aclarar cómo de las lecturas se debe elaborar la composición filosófica. La comparación con las abejas que van libando para extraer el néctar era ya clásica entre los griegos.

4 De su labor no queda bastante claro si extraen de las flores el jugo que al punto se convierte en miel, o si transmutan en este sabor cuanto han recogido operando una cierta mezcla e impregnando a ésta de la esencia de su hálito. Porque algunos opinan que ellas no poseen el instinto de elaborar la miel, sino de recogerla. Aseguran que en la India, en las hojas de las cañas se halla la miel que ora la produce el rocío de aquella comarca, ora un líquido dulce y bastante espeso que segrega la caña; que también en nuestras hierbas se encuentra la misma sustancia, pero menos ostensible e importante, la cual busca y extrae el insecto destinado a este cometido. Algunos piensan que, mediante una elaboración y ordenamiento, se transforma en esta esencia el néctar extraído de la parte más tierna de las hojas y de las flores, no sin cierta, por así decirlo, fermentación que funde, en una, diversas sustancias.

5 Mas no voy a distraerme en tema distinto al que tratamos. Te recuerdo que también nosotros hemos de imitar a las abejas y distinguir cuantas ideas acumulamos de diversas lecturas (pues se conservan mejor diferenciadas); luego, aplicando la atención y los recursos de nuestro ingenio, fundir en sabor único aquellos diversos jugos, de suerte que aun cuando se muestre el modelo del que ha sido tomado, no obstante aparezca distinto de la fuente de inspiración. Lo que comprobamos realiza en nuestro cuerpo la naturaleza, sin ninguna colaboración nuestra.

6 Los alimentos[46] que tomamos, mientras mantienen su propia cualidad y compactos flotan en el estómago, son una carga; más cuando se ha producido su transformación, entonces justamente se convierten en fuerza y sangre. Procuremos otro tanto con los alimentos que nutren el espíritu; no permitamos que queden intactos cuantos hayamos ingerido para que no resulten extraños a nosotros.

Asimilémoslos; de otra suerte irán al acervo de la me- 7
moria, no al de la inteligencia. Prestémosles fiel asentimiento y apropiémonos de ellos para que resulte una cierta unidad de muchos elementos, igual que de números sueltos formamos uno solo cuando una sola cuenta abarca sumas menores y diferentes entre sí. Esta conducta debe observar nuestra alma: oculte todas las ayudas recibidas y muestre solamente lo propio que realizó.

Aunque se aprecie en ti la semejanza con algún maes- 8
tro que ha calado profundamente en tu alma por la admiración, quiero que te asemejes a él como un hijo, no como un retrato[47]. El retrato es un objeto sin vida. «Entonces, ¿qué? ¿No se reconocerá de quién es el estilo que imitas? ¿De quién es el modo de argumentar? ¿De quién las ideas?» Pienso que en ocasiones ni siquiera se podrá reconocer si un escritor de gran talento ha impreso su propio sello a todo cuanto ha captado del modelo escogido para configurarlo en un todo.

¿No ves, acaso, de cuán diversas voces se compone un 9
coro? Sin embargo, de todas resulta uno solo. En él una es aguda, otra grave, otra media, las femeninas se suman a las viriles, acompaña el son de las flautas, resultan imperceptibles las voces individuales, se impone el conjunto.

Hablo del coro que conocieron los antiguos filósofos; 10
en nuestros certámenes musicales hay mayor número de cantores que lo hubo de espectadores en el teatro del pa-

[46] Otra comparación ordenada al mismo objetivo: como el estómago transforma los alimentos en la substancia propia del organismo, análogamente opera la escritura del filósofo con sus múltiples lecturas.

[47] Véase la *Ep.* 2, 2: «Es conveniente... nutrirse de algunos grandes escritores, si queremos obtener algún fruto que permanezca firmemente en el alma.»

sado[48]. Cuando la formación de cantores ha llenado todos los pasillos y el graderío está rodeado por los trompetas y, desde el estrado, suenan a un tiempo toda clase de flautas e instrumentos músicos, de sonidos diferentes se produce la armonía. Tal quiero que sea nuestro espíritu: haya en él mucha técnica, muchos preceptos, ejemplos tomados de muchas generaciones, pero que tiendan a un solo objetivo.

11 «¿Cómo —preguntas— podrá conseguirse esto?» Con una constante aplicación: si nada hacemos, si de nada nos abstenemos si no es por consejo de la razón. Si quisieres escucharla, te dirá: «abandona ya esas ventajas a las que la gente acude corriendo; abandona las riquezas que son un peligro para sus poseedores o una carga; abandona los placeres del cuerpo y del alma que afeminan y enervan; abandona la ambición que no es sino hinchazón, vanidad, inconsistencia, sin límite, tan preocupada por ver alguien delante de sí como a su lado, que sufre de envidia y, por cierto, doblemente. Te das cuenta, sin duda, de lo desdichado que uno es, si él mismo, siendo envidiado, envidia también.

12 ¿Ves aquellos palacios de los poderosos, aquellas entradas tumultuosas a causa de la porfía en saludar?[49]. Grande es la humillación para introducirse, mayor una vez se está dentro. Pasa de largo esas escalinatas de los opulentos y los vestíbulos soportados por grandes terrazas: allí te hallarás no sólo en lugar escarpado, sino también resbaladizo. Encamínate con preferencia hacia aquí, hacia la sabiduría, y busca sus bienes muy tranquilos y espléndidos.

Todo cuanto parece que sobresale en la actividad hu- 13
mana, aunque sea insignificante y destaque por contraste con lo más bajo, no se alcanza sino a través de conductos difíciles y arduos. Escabroso es el camino hacia la cumbre de la dignidad; pero si te agrada escalar esta cima, ante la que se rinde la fortuna, contemplarás, sin duda, bajo tus plantas lo que se tiene por muy elevado, pero llegarás, no obstante, a la cúspide por sendero llano.

[48] Habla primero Séneca del coro de las tragedias que era un todo armónico resultante de muchas voces, luego se refiere a los certámenes musicales romanos de principios de la época neroniana, cuando, en los teatros de Pompeyo, Balbo y Marcelo, ya no solían representarse tragedias, ni comedias, sino que el público reclamaba la música con acompañamiento de danza.

[49] Alusión a los clientes que acudían a casa del patrono para saludarle por la mañana, a los que se permitía entrar por los diversos accesos no según el orden de llegada, sino conforme al grado social: así los personajes de mayor categoría eran recibidos sin espera (cf. SÉN., *Ben.* VI 34, 2).

85

Para la felicidad basta con la virtud

Séneca defiende este aserto de los estoicos. No se trata de una moderación de las pasiones, sino de la supresión de las mismas (3-5). Las supuestas pasiones moderadas son un engaño (6-13). No cabe la distinción de que el sabio lo es en su interior, pero no externamente; ni tampoco el decir que la virtud y el placer van unidos y que la virtud no basta para la felicidad. Si la virtud nos hace felices, lo consigue enteramente, porque en la beatitud no hay grados (14-23). Así el varón fuerte no temerá los males inminentes; el mal está en ceder ante ellos y resignar la libertad (24-29). El sabio nunca fracasa porque no se propone el éxito, sino la rectitud que mantiene en toda situación (30-41).

He tenido consideración contigo y he dejado a un lado 1
cuanto quedaba de intrincado, contento con darte una

muestra de las razones que aducen los nuestros para probar que sola la virtud es bastante eficaz para colmar la vida feliz. Me encareces que te compendie toda la argumentación, tanto la nuestra, como la de otros, concebida para exponernos a la burla; pero si me propusiere hacerlo, no resultaría esto una epístola, sino un libro. Confieso, sin cesar, que no me satisface este género de argumentos; me avergüenza trabar batalla en defensa de los dioses y de los hombres armado con una lezna [50].

2 «El varón prudente es también moderado; el que es moderado es constante, el que es constante es imperturbable, el que es imperturbable carece de tristeza, quien carece de tristeza es feliz; luego el varón prudente es feliz y la prudencia basta para la felicidad.»

3 A esta argumentación algunos peripatéticos responden así: dicen que ellos entienden «varón imperturbable, constante y carente de tristeza» como si «imperturbable» se llamara al que rara y ligeramente se ve perturbado, no al que jamás lo está. Igualmente denominan «carente de tristeza» al que no está sometido a ella, ni a menudo o con exceso incurre en este vicio: en efecto, la naturaleza humana no admite que el ánimo de nadie esté inmune de tristeza, que el sabio no se doblega por la aflicción, aunque le afecta; y hacen otras afirmaciones por el estilo en consonancia con su escuela.

4 Así, no suprimen las pasiones, sino que las moderan. Mas, ¡qué valor tan escaso otorgamos al sabio si resulta

[50] A juicio de CANCIK, toda la *Ep.* 85 trata cuestiones doxográficas, abordando los temas clásicos del estoicismo (cf. *Untersuchungen...*, págs. 36-37). La postura del filósofo coincide sólo en parte con las opiniones de la escuela estoica. Admite que no le agradan los silogismos esgrimidos por los suyos —suponen armarse con una lezna para una batalla— y expone sus propias ideas a partir del § 32.

más fuerte que los muy débiles, más alegre que los muy tristes, más temperante que los muy disolutos y más noble que los muy humildes! [51]. ¿Qué diríamos si Ladas [52] se asombrase de su velocidad parangonándose con los cojos e inválidos?

Ella o volaría por encima del cereal de una mies enhiesta y no dañaría en su carrera las tiernas espigas, o andaría por en medio del mar manteniéndose sobre la encrespada ola, sin mojar con el agua sus veloces plantas [53].

Ésta es la agilidad valorada de por sí, no la que se vanagloria por comparación con los más lentos. ¿Qué decir si denominamos «sano» al que tiene fiebre ligera? No es buena salud una leve enfermedad.

«Así —insisten— el sabio se denomina imperturbable 5
como denominamos 'sin pepitas' no a los frutos que carecen de toda dureza en sus granos, sino a los que la tienen menor.» Ello es falso. Pues no me refiero a la disminución de los males en el hombre virtuoso, sino a la carencia de ellos, a que deben ser inexistentes, no pequeños; pues, aunque sean pequeños, se incrementarán y con el tiempo obstaculizarán. Como una catarata bastante grande y desarrollada ciega la vista, así una pequeña la enturbia [54].

[51] A Séneca no le satisface la opinión de los peripatéticos, que se contentan con sólo moderar las pasiones con la doctrina del justo medio.

[52] Un espartano, famoso campeón de carreras a pie (cf. PAUSANIAS, *Itin.* II 19, 7).

[53] «Ella» es la virgen Camila, cazadora y guerrera del pueblo volsco. Los versos son de VIRG., *En.* VII 808-811.

[54] De los remedios para las enfermedades de la vista habla la *Ep.* 64, 8.

6 Si admites en el sabio alguna pasión, la razón será impotente con ella y se verá arrastrada como por un torrente, más todavía si no tiene que combatir una sola pasión sino todas. El tropel de las pasiones, aunque sean endebles, posee más fuerza que la violencia de una gran pasión.

7 Tiene apego al dinero, pero poco; tiene ambición, pero no desmedida; tiene iracundia, pero fácil de aplacar; tiene inconstancia, pero apenas vacilante y tornadiza; tiene lujuria, pero no desenfrenada. Actuaríamos más eficazmente con quien poseyere un solo vicio que con este que posee vicios, ciertamente más leves, pero todos.

8 Además, nada importa lo intensa que sea la pasión: por más pequeña que sea no sabe obedecer, no acepta un consejo. Como ningún animal secunda la razón, ni el que es feroz, ni el doméstico y manso (pues su naturaleza es insensible a los consejos), así tampoco las pasiones, por más débiles que sean, ni la secundan, ni la escuchan. Los tigres y los leones nunca se despojan de su fiereza; en ocasiones la mitigan; pero, cuando menos se espera, se irrita su crueldad amansada. Jamás los vicios se amansan noblemente.

9 Por lo tanto, si la razón se impone, las pasiones ni siquiera comenzarán; si comienzan en contra de la razón, en contra de ella se mantendrán. Es más fácil impedir el comienzo de aquéllas, que refrenar su ímpetu.

Así, pues, es falso e inútil el pretendido justo medio, y hay que enjuiciarlo del mismo modo que si uno dijera: «hay que enloquecer con moderación, estar enfermos con moderación».

10 Sola la virtud posee la justa medida que los vicios del alma no aceptan. Más fácilmente los extirparás que los refrenarás. ¿Dudamos, acaso, de que los vicios del alma humana, inveterados y endurecidos, que llamamos enfermedades, sean desmesurados, cuales la avaricia, la crueldad, el desenfreno? Luego también son desmesuradas las pasiones, porque de ellas se pasa a los vicios.

Además, si otorgamos algún derecho a la tristeza, al temor, a la ambición, a los restantes afectos desordenados, no ejerceremos dominio sobre ellos. ¿Por qué motivo? Porque se hallan fuera de nosotros los objetos que los excitan; así que se acrecentarán en proporción a las causas, mayores o menores, que los provocan. Mayor será el temor, si es más poderoso el estímulo que a uno lo atemoriza o si lo contempla más de cerca; más intensa será la ambición, en la medida en que la haya provocado la esperanza de un provecho mayor. 11

Si no está en nuestro poder que las pasiones existan o no, tampoco lo estará su intensidad: si a ellas les has permitido que surjan, crecerán de consuno con sus causas y resultarán tan fuertes como éstas las hayan hecho. Añade ahora que tales pasiones, aunque sean exiguas, amplían su dominio; jamás los impulsos perniciosos guardan la medida; por leves que sean los principios de la enfermedad, progresan lentamente, y a veces acaba con la vida del enfermo el menor acceso de fiebre. 12

Mas, ¡qué locura confiar en que dependa de nuestra voluntad terminar con aquellas cosas cuyo comienzo no depende de ella! ¿Cómo tendré bastante energía para acabar con aquel vicio, si para impedirlo tuve poca fuerza, supuesto que es más fácil rechazar el mal que refrenarlo una vez que se le ha dejado entrar? 13

Algunos han establecido esta distinción: «El hombre moderado y prudente tiene seguridad en cuanto a su actitud y disposición espiritual, no en cuanto al resultado de la acción. Porque con respecto a la disposición de su espí- 14

ritu ni se inquieta, ni se aflije, ni teme, pero sobrevienen muchas causas desde el exterior que le producen inquietud.»

15 Esto es lo que quieren decir: ese varón ya no es iracundo, pero se enoja alguna vez; ya no es tímido, pero teme alguna vez, es decir, carece del vicio, no de la sensibilidad del temor. Pero si se le da cabida, con la repetición frecuente, el temor se convertirá en vicio, y la ira, acogida en el alma, destruirá aquella compostura del espíritu que desconocía la ira[55].

16 Además, si no desprecia los estímulos que proceden del exterior y alberga algún temor, cuando tenga que enfrentarse con valentía contra los dardos y la hoguera en pro de la patria, de las leyes, de la libertad acudirá con indecisión y con el ánimo encogido. Pero no se aviene con el sabio tal contraste de sentimientos.

17 Pienso también que hemos de procurar no confundir dos cuestiones que debemos probar separadamente; ya que con un argumento específico se concluye que el único bien es la honestidad, y a la vez con otro distinto, que la virtud basta para la vida feliz[56]. Si el único bien es la honestidad, todos conceden que la virtud basta para la vida feliz; a la inversa, no se admitirá que, si la sola virtud procura la felicidad, sea único el bien que consiste en la honestidad.

18 Jenócrates y Espeusipo opinan que el hombre puede ser feliz aun con sólo la virtud, pero que no es el único

[55] Cf. Sén., *Ira* I 7-8, donde el filósofo rechaza la tesis de la moderación en la pasión de la ira, y defiende que, una vez admitida, no se la podrá dominar.

[56] Centra su tesis de que la honestidad o virtud basta para la felicidad, completando así el ciclo de las *Ep.* 63-80 sobre la consecución de la *virtus,* meta del aspirante a la sabiduría.

bien la honestidad[57]. Epicuro juzga, asimismo, que como posee la virtud es feliz, pero que la virtud de suyo no basta para la vida feliz, porque la felicidad la proporciona el placer que procede de la virtud, no la propia virtud. Distinción ineficaz: puesto que él mismo afirma que jamás existe la virtud sin el placer. Así, pues, si siempre es la compañera inseparable de éste, ella sola basta, ya que contiene en sí misma el placer, del que no carece incluso cuando está sola[58].

Por otra parte es absurdo decir que el hombre será feliz aun con sólo la virtud, pero que no será plenamente feliz. Cómo pueda esto suceder no lo comprendo. Porque la vida feliz encierra en sí un bien perfecto, insuperable; y, si lo posee tal, es perfectamente feliz. Si la vida de los dioses no presenta nada más grande, ni mejor, y la vida feliz es divina, no existe grado mayor al que pueda elevarse. 19

Además, si la vida feliz no está necesitada de bien alguno, toda vida feliz es perfecta y en sí misma feliz y felicísima. ¿Dudas acaso de que la felicidad constituya el bien supremo? Luego si posee el sumo bien, es sumamente feliz. Igual que el sumo bien no admite incremento (¿qué podrá haber, en efecto, por encima de la cumbre?), así tampoco la felicidad que no existe sin el bien supremo. Porque si imaginares a uno «más» feliz, podrás imaginar 20

[57] Filósofos que sucedieron a Platón en la dirección de la Academia (s. IV a. C.). Su opinión (cf. Heinze, *Xenocr.*, fr. 91), que rechaza la honestidad como el bien único, fue ya criticada por Séneca en la *Ep.* 71, 18.

[58] Frente a la doctrina de Epicuro (cf. Usener, *Epicur.*, fr. 508), Séneca argumenta *ad hominem,* ya que el filósofo ateniense admite que la virtud es inseparable del placer, el cual, a su vez, es fruto de la virtud. De ahí que considere inepta la distinción entre virtud y placer (cf. Roca, *Séneca. Epístolas...* I, pág. 53).

a otro «mucho más» feliz; así establecerás innumerables diferencias en el sumo bien, en tanto que yo entiendo por sumo bien aquel que no admite un grado superior a sí[59].

21 Si existe uno menos feliz que otro, resulta que éste ambiciona la vida del otro, superior en felicidad, más que la suya; pero el hombre feliz no prefiere nada a su vida. Cualquiera de estos extremos es inadmisible: o que al hombre feliz le quede por desear algún bien por encima del que tiene, o que no se incline por aquel que es superior al suyo. Sin duda cuanto más juicioso sea, tanto más tenderá a aquel estado que es el mejor y deseará alcanzarlo con todas sus fuerzas. Mas, ¿cómo considerar feliz al que todavía puede tener aspiraciones, más aún: debe tenerlas?

22 Te indicaré la causa que motiva este error: ignora la gente que la felicidad es una sola. A ésta la sitúa en tan óptimo estado su cualidad, no su grandeza; así que tiene el mismo valor larga que corta, ampliada que reducida, distribuida entre muchos lugares y muchos aspectos que concentrada en un solo cometido. Quien la valora por su cantidad, por sus proporciones, por sus objetivos, le arrebata su cualidad más preciada. Y ¿qué es lo más preciado en la vida feliz? El que esté consumada.

23 La finalidad del comer y del beber es, según pienso, la saciedad. Éste come más, aquél menos: ¿qué importa?, ambos están ya saciados. Éste bebe más, aquél menos: ¿qué importa?, ni uno, ni otro tienen sed. Éste vivió más años, este otro menos: nada importa, si muchos años hicieron a aquél tan feliz como unos pocos a éste. Aquel a quien tú calificas de menos feliz, no es feliz: no cabe en este calificativo la disminución.

59 Ya en las *Ep.* 71, 8, y 74, 26, Séneca se ha manifestado en contra de la opinión que admite diversos grados de felicidad para quienes han alcanzado el Bien Supremo.

«Quien es fuerte, vive sin temor; quien vive sin temor, 24 vive sin tristeza; quien vive sin tristeza, es feliz.» Semejante argumentación corresponde a nuestra escuela. Se esfuerzan en rebatirla de esta forma: dicen que nosotros proponemos como cierta la premisa falsa y controvertida, de que el fuerte vive sin temor. «Pues ¿qué? —objetan—, el varón fuerte no temerá los males que lo amenazan? Tal actitud sería propia del demente y enajenado, no del varón fuerte. Éste, en efecto —prosiguen—, teme con suma moderación, pero no se halla enteramente ajeno al miedo.»

Quienes así se expresan recaen, a su vez, en el propio 25 error de considerar como virtudes los vicios menores; porque quien de veras teme, aunque con menor frecuencia e intensidad, no carece de malicia, sólo le aqueja una más leve.

«Con todo, considero un demente a quien no teme los males que le amenazan.» Es verdad lo que dices, si se trata de males; pero si sabe que aquello no son males y tan sólo considera un mal lo deshonesto, deberá contemplar con serenidad los peligros y menospreciar lo que, a juicio de otros, es objeto de temor. O bien si es propio del necio e insensato no temer los males, cuanto más prudente sea uno, tanto más temeroso será.

«Según vuestra opinión —se insiste—, el varón fuerte 26 se expondrá a los peligros.» En modo alguno: no los temerá, pero los evitará; la precaución le sienta bien, el temor no. «Pues, ¿qué? —continúa—, ¿no temerá la muerte, la cárcel, la hoguera y otros dardos de la fortuna?» No, porque sabe que éstos no son males, sino que lo parecen; todos ellos los considera espantajos de la vida humana[60].

60 Nos encontramos en una temática similar a la desarrollada, al menos en buena medida, en las *Ep.* 66, 67, 76 y 78.

27 Descríbele la cautividad, los azotes, las cadenas, la indigencia, el desgarro de miembros motivado bien por la enfermedad, bien por la violencia, y cualquier otro infortunio posible de añadir: los considera delirios del miedo. Éstos los deberían temer los tímidos. ¿Juzgas, acaso, un mal aquel trance al que hemos de llegar alguna vez por nosotros mismos?

28 ¿Quieres saber en qué consiste el mal? En flaquear ante esos percances que se denominan males y resignar a ellos la libertad, en cuya defensa hay que soportar cualquier riesgo: la libertad se pierde si no despreciamos aquellas situaciones que nos someten al yugo de la esclavitud. No dudarían sobre cuál es la conducta que corresponde al varón fuerte si supiesen en qué consiste la fortaleza. Porque no es temeridad imprudente, ni amor a los peligros, ni deseo de terribles experiencias: es la ciencia para distinguir lo que es un mal de aquello que no lo es. La fortaleza es muy diligente en la salvaguardia de sí misma y, al propio tiempo, muy paciente en aquellos trances que ofrecen la falsa imagen de mal.

29 «Pues ¿qué? Si se aplica la espada al cuello del varón fuerte, si al punto se le atraviesa una y otra parte del cuerpo, si contempla en su pecho las entrañas, si, a intervalos, para que experimente mayor tortura, se repiten los golpes y nueva sangre chorrea por las heridas secas, ¿no experimenta temor? ¿Mantendrás que éste ni siquiera siente dolor?» En verdad, tiene dolor (porque la sensibilidad no la suprime virtud alguna), pero no miedo; invencible contempla desde la altura su dolor. Preguntas cuál es entonces el espíritu que le anima. El mismo de aquel que conforta al amigo enfermo.

30 «Lo que es un mal perjudica, lo que perjudica empeora; el dolor y la pobreza no empeoran, luego no son males.» «Es falsa —responden— vuestra proposición, pues si algo perjudica, no, por ello, empeora. El mal tiempo y la borrasca perjudican al timonel, sin embargo no lo hacen peor.» Algunos estoicos replican así a este argumento: 31
el timonel se vuelve peor a causa del mal tiempo y la borrasca, ya que no ha podido alcanzar su objetivo, ni mantener el rumbo: él no empeora en su destreza, empeora en su eficacia. A éstos el filósofo peripatético les responde: «Luego también al sabio lo empeorarán la pobreza, el dolor y cualquier otra desgracia semejante; en efecto, no le arrebatarán la virtud, pero le impedirán sus obras.»

Tal conclusión sería correcta, si no fueran distintas la 32
condición del timonel y la del sabio. Porque éste en la actividad de su vida no se ha propuesto conseguir siempre lo que se propone, sino hacerlo todo con rectitud; el timonel, en cambio, se ha propuesto por encima de todo conducir la nave al puerto. Las artes son como sirvientas, deben procurar lo que prometen, la sabiduría es señora y reina; las artes sirven a la vida, la sabiduría da las órdenes [61].

Por mi parte opino que se debe responder de distinta 33
forma [62], pues ni el arte del timonel ni la propia destreza en el arte resultan peor por una tempestad. El timonel no ha garantizado la felicidad, sino un servicio eficaz y su pericia en dirigir la nave, lo cual se hace tanto más patente cuanto mayor es la fuerza imprevista que le obstaculiza. Quien pudo hablar así: «Neptuno, nunca hundirás

---

[61] Se establece la diferencia entre la sabiduría como arte de la vida en general y las artes particulares que sirven para un uso concreto de la vida: éstas son sirvientas, la sabiduría es la señora.

[62] En estos §§ 33-37 se desarrolla ampliamente la comparación clásica entre el arte del timonel en la nave que surca los mares y el del sabio que gobierna su espíritu en medio de los riesgos de la vida.

esta nave, sino con la proa recta», ha respondido a su pericia: la tempestad no impide la acción del timonel, sino el éxito.

34 «Pues ¿qué? —insisten—, no perjudica al timonel el percance que le impide llegar a puerto, que hace inútiles sus esfuerzos, que o le hace retroceder, o lo detiene y desarbola?» No lo perjudica en su condición de timonel, sino en la de navegante: en este otro sentido él no es el timonel. La pericia del timonel está tan lejos de impedirla que la pone de manifiesto; pues, según el adagio, en mar bonancible cualquiera es timonel. Estos contratiempos perjudican al navío, no al piloto en cuanto tal.

35 El timonel encarna dos personalidades: una común a todos los que se han embarcado en la misma nave: pues también él es pasajero; y otra específica, la de ser timonel. La tempestad le daña como pasajero, no como timonel.

36 Además, el arte del timonel es un bien para los demás, corresponde a aquellos que transporta, como el del médico a aquellos que sana; el del sabio es un bien común: pertenece tanto a aquellos con quienes vive, como a él mismo. Así, pues, quizá perjudique al timonel que el servicio que ha prometido a los demás lo impida la tempestad.

37 Al sabio no le perjudica la pobreza, ni el dolor, ni las demás contrariedades de la vida, ya que no se impide toda su actividad, sino sólo la que interesa a los demás: él siempre está en la brecha, y demuestra la mayor eficacia cuando la fortuna se le ha enfrentado; porque entonces realiza el cometido propio de la sabiduría, que hemos proclamado como un bien para los demás y para sí misma.

38 Aparte de que ni siquiera se le impide ayudar a los demás cuando le agobia alguna necesidad. La pobreza le impide que enseñe cómo se debe administrar la República, pero no que enseñe cómo se debe administrar la pobreza: a lo largo de toda la vida se extiende su labor. De este modo ninguna situación, ninguna circunstancia impide la acción del sabio, pues realiza aquella misma actividad que lo aparta de realizar otras cosas. Está preparado para una y otra alternativa: regula el bien, vence el mal.

Digo que se ha ejercitado de esta suerte en mostrar la 39
virtud tanto en las situaciones propicias como en las adversas, sin atender al objeto que persigue, sino a ella misma; así, pues, ni la pobreza, ni el dolor, ni cualquier otra contrariedad que desorienta y arrastra a la ruina a los inexpertos es para él un obstáculo. ¿Piensas que los males lo oprimen? Se sirve de ellos.

Fidias no sólo sabía modelar de marfil sus estatuas, 40
las modelaba también de bronce[63]. Si le hubieses suministrado mármol u otra materia aún más vil, hubiese modelado con ella una obra de la calidad más perfecta posible. Análogamente el sabio practicará la virtud, si le fuere posible, en la riqueza, y si no, en la pobreza; si pudiere, en la patria, y si no, en el destierro; si pudiere, como general, si no, como soldado; si pudiere, en plenitud corporal, si no en la invalidez. Cualquiera que fuere su fortuna, conseguirá con ella hacer alguna gesta memorable.

Existen ciertos domadores de fieras que a los animales 41
más feroces, que causan espanto a quien los encuentra, los fuerzan a someterse al hombre, y no contentos con haberlos despojado de fiereza, los amansan hasta hacerse familiares con ellos: el domador introduce la mano en las

63 A Fidias, ya citado en la *Ep.* 9, 5, considerado el más grande escultor griego (s. v a. C.), se le compara con el sabio: como Fidias sabía modelar estatuas de cualquier materia, así también el sabio ejercita la virtud en cualquier situación, maestro en superar los males.

fauces del león, al tigre lo acaricia su guardián, un etíope enano ordena al elefante doblar las rodillas y caminar sobre la maroma. Así, el sabio es maestro en el arte de domeñar los males: el dolor, la pobreza, la infamia, la cárcel, el destierro, temibles en cualquier situación, cuando han llegado a su presencia, quedan mitigados.

86

Elogio de la virtud de Escipión. El trasplante del olivo y de la vid

Desde la quinta de Escipión el Africano, pondera Séneca la virtud del estadista (1-3). Describe la sobriedad en la construcción del edificio que contrasta con otros muy lujosos. Le complace la simplicidad de los antiguos que en los baños se limpiaban el sudor y no los ungüentos (4-13). En la quinta, el granjero le ha enseñado a trasplantar los olivos. Aquí corrige un error de Virgilio sobre el cultivo simultáneo de las habas y el mijo. Distingue dos formas de transplantar olivos y señala otra relativa a la viña (14-21).

1 Te escribo estas letras mientras descanso en la misma quinta de Escipión Africano[64], después de haber venerado sus manes y el altar que sospecho que constituye la tumba de tan egregio varón. Tengo la convicción de que su espíritu ha vuelto al cielo del que procedía, no porque acaudilló numerosos ejércitos (pues éstos también los poseyó el furioso Cambises, que utilizó con éxito su furor), sino por su noble moderación y por su patriotismo, que considero en él más admirable cuando abandonó la patria que cuando la defendió: o Escipión debía permanecer en Roma, o Roma permanecer en libertad. «No quiero —afir- 2
mó— derogar ni en un ápice las leyes, ni las instituciones; que el derecho sea igual para todos los ciudadanos. Sírvete, oh patria, de mis beneficios sin mi presencia. He sido para ti la causa de la libertad, seré también la prueba de que la tienes: me marcho, si me he encumbrado más de lo que a ti conviene»[65].

¿Por qué no admirar esta grandeza de alma con que 3
se retiró a un destierro voluntario y aligeró de un peso a la ciudad? A tal extremo había llegado la situación, que o la libertad ocasionaba afrenta a Escipión, o Escipión a la libertad. Ni lo uno ni lo otro lo permitían los dioses; por ello dio prelación a las leyes, y se retiró a Literno, dispuesto a cargar en cuenta a la República tanto su destierro como el de Aníbal.

He contemplado la quinta construida con piedras la- 4
bradas, el muro en derredor del parque, también las torres erigidas a uno y otro lado para protección de la quinta, la cisterna escondida entre los edificios y jardines y que podía satisfacer las necesidades hasta de un ejército, la

[64] Se habla de Escipión Africano el Mayor, el gran caudillo de Roma, que derrotó a Aníbal en Zama (el 202 a. C.) y al rey Antíoco III de Siria (en 189 a. C.) y que, por sus excepcionales virtudes, suscitó los recelos del Senado, que temía que se convirtiese en dictador. Escipión se defendió con firmeza contra las acusaciones de concusión y, más tarde, se retiró a Literno, en la costa de Campania, como en un destierro voluntario. CICERÓN hace de él el interlocutor principal del episodio que cierra sus libros *De re publica:* «El sueño de Escipión». Séneca lo admira profundamente, y en la *Ep.* 51, 11 destaca su austeridad.

[65] A juicio de Séneca, Escipión, al mantenerse fiel a las leyes de la Patria, quiere liberar a sus conciudadanos del temor a una dictadura que él mismo pudiera instaurar. Ello es premonitorio, ya que en el curso de la historia de Roma la dictadura surgirá precisamente cuando los generales victoriosos se enfrenten con la autoridad del Senado.

sala de baño reducida, oscura conforme a la antigua usanza: a nuestros mayores no les parecía abrigada si no era oscura.

5 Por ello me ha embargado un vivo placer al considerar las costumbres de Escipión y las nuestras; en este reducto, el famoso «terror de Cartago»[66], a quien Roma debe el haber sido conquistada una sola vez[67], lavaba su cuerpo fatigado por los trabajos del campo. Porque se ejercitaba en el trabajo y, según la costumbre de los antiguos, con sus manos roturaba la tierra. Él habitó bajo un techo tan sórdido, a él le sostuvo un pavimento tan vil: más ahora ¿quién hay que soporte lavarse en tales condiciones?

6 Se considera uno pobre y despreciable si las paredes no resplandecen con grandes y valiosos espejos redondos, si a los mármoles de Alejandría no los abrillantan las incrustaciones numídicas, ni los cubre por todas partes el barnizado laborioso y matizado imitando la pintura; si a la bóveda no la reviste el vidrio; si el mármol de Tasos, otrora curiosidad rara en algún templo, no rodea nuestras piscinas[68], donde sumergimos el cuerpo macerado por la abundante transpiración; si no son de plata los grifos que vierten el agua.

7 Y hasta ahora me refiero a las cañerías de la plebe: ¿qué decir si nos referimos a los baños de los libertos? ¡Cuántas estatuas, cuántas columnas que no sostienen objeto alguno, sino colocadas como ornamentación, por el prurito de gastar! ¡Qué cantidad de agua que se precipita

66 Expresión tomada de LUCRECIO, *Rerum nat.* III 1034.

67 Roma fue sólo conquistada por los galos en el año 387 a. C., aunque Aníbal en la Segunda Guerra Púnica también estuvo a punto de conquistarla.

68 Tanto los mármoles de Alejandría como los de la isla de Tasos en el mar Egeo eran famosos y muy apreciados.

ruidosa a modo de cascada! Hemos llegado a tal refinamiento que no queremos caminar sino sobre piedras preciosas.

En esta sala de baños de Escipión, más que ventanas, 8
hay pequeñísimas hendiduras abiertas en el muro de piedra a fin de recibir la luz sin peligro para la fortificación; mas ahora llaman escondrijos de cucarachas a los baños que no están preparados para recibir el sol toda la jornada a través de amplísimos ventanales, si uno no puede lavarse y broncearse a un tiempo, si desde la bañera no puede contemplar los campos y el mar. Así, pues, los balnearios que habían conseguido la afluencia de la gente y la admiración cuando fueron inaugurados, esos mismos son relegados al número de las antiguallas cuando el lujo ha discurrido alguna novedad con que superarse a sí mismo.

Pero en otro tiempo las salas de baño eran escasas sin 9
estar embellecidas con adorno alguno: ¿por qué iban a embellecer estancias accesibles al precio de un cuarto de as, ideadas para las necesidades y no para la diversión? El agua no brotaba del fondo, ni fluía siempre renovada como de una fuente termal, ni consideraban importante que fuese transparente el agua en la que dejaban la suciedad.

Mas, ¡cuán grato sería, dioses buenos, penetrar en 10
aquellos baños oscuros, toscamente revocados de estuco, al saber que el edil Catón, o Fabio Máximo, o alguno de los Cornelios te habían regulado la temperatura con su mano![69]. Porque los nobilísimos ediles cumplían también

69 Se habla aquí de Catón el Censor en su condición de edil, por la función que competía a los ediles de exigir en las salas de baño tanto el decoro como la temperatura convenientes; de Quinto Fabio Máximo, «el contemporizador» *(cunctator)* por haber conseguido debilitar a Aní-

la misión de visitar estas salas que daban acogida al pueblo y de exigir el aseo y la conveniente y saludable temperatura, no ésta recientemente ideada, semejante a un incendio, tanto que bastaría para quemar vivo a un esclavo convicto de cualquier delito. Me parece que ya no existe diferencia de ningún tipo entre un baño que abrase y otro que caliente.

11 ¡De cuán gran tosquedad no acusan ahora algunos a Escipión, porque no había dado entrada a la luz del día en su caldario a través de amplias vidrieras, porque no se tostaba con la abundancia del sol, ni esperaba a hacer la digestión con el baño! ¡Oh hombre desdichado! No supo vivir. No se lavaba con agua filtrada, sino a menudo con agua turbia y, cuando llovía con intensidad, casi fangosa. Tampoco le importaba mucho bañarse de este modo, pues acudía allí para limpiarse del sudor, no de los perfumes.

12 ¿Qué juicios crees que ahora emitirán algunos? «No tengo envidia de Escipión: vivió realmente en un destierro quien de este modo se bañaba.» Más aún, si quieres saberlo, no se bañaba diariamente; pues, según cuentan quienes nos han transmitido las viejas costumbres de la ciudad, la gente se lavaba cada día los brazos y las piernas de la suciedad, claro está, que había contraido en el trabajo, en cambio se lavaba todo el cuerpo cada nueve días. En este punto alguién observará: «Es evidente que fueron muy sucios.» ¿Qué olor crees que exhalaron ellos? El de la milicia, el del trabajo, el de hombre. Después de haberse inventado elegantes salas de baño, los hombres son más sucios.

bal con maniobras de desgaste, sin darle oportunidad de combatir en batalla campal, y de los Escipiones, que ennoblecieron muy especialmente a la *gens Cornelia*.

Cuando Horacio Flaco trata de describir a un desvergonzado, conocido por su excesiva molicie, ¿qué es lo que dice?: 13

Buccilo huele a pastillas perfumadas[70].

Si hoy día apareciese Buccilo, sería igual su olor al del macho cabrío, ocuparía el puesto de Gargonio, a quien el propio Horacio enfrentó con Buccilo. No basta con ponerse ungüentos, si no los renuevas dos o tres veces al día, para que no se evaporen en el cuerpo. ¿Qué decir de quienes se glorían de tal perfume como si procediese de su persona?

Si esta disertación te resulta demasiado seria, debes 14
atribuirlo a la quinta; en ella he aprendido de Egíalo, padre de familia muy perspicaz[71] (es él ahora el dueño de esta finca), que un árbol por más viejo que sea puede trasplantarse. Tal lección precisamos aprenderla nosotros los viejos que no plantamos, ninguno, un olivar si no es para otro; y soy testigo de que Egíalo trasplantaba un olivar de tres o cuatro años cuyo rendimiento no era despreciable.

[70] El hexámetro de HORACIO que Séneca cita incompleto se halla en dos pasajes del libro I de las *Sátiras:* 2, 27 y 4, 92. Es éste: *Pastillos Rufillus olet, Gargonius hircum* (Rufilo huele a pastillas perfumadas y Gargonio a macho cabrío). Así, pues, Horacio habla de «Rufilo» y no «Buccilo» como cita Séneca quizá modificando el nombre intencionadamente. Se trata de personajes, al parecer, desconocidos, pero que irritaban grandemente a los enemigos de Horacio por sus características peculiares. Séneca, más adelante, en la *Ep.* 108, 16, dirá: «me abstengo de perfumes para el resto de mi vida, ya que el olor más grato en el cuerpo es no percibir ninguno».

[71] Era un liberto, famoso viñador, que cultibaba la misma finca del Africano: cf. PLINIO, *Hist. Nat.* XIV 49.

15 También a ti te protegerá aquel árbol que

crece lentamente para brindar su sombra a los descendien-
[tes remotos[72],

en frase de nuestro Virgilio, que no atendió a decir las cosas con gran exactitud, sino con gran elegancia, ni quiso enseñar a los campesinos, sino recrear a sus lectores.

16 En efecto, disculpándolo de todos los demás errores, le imputaré éste que hoy he tenido que descubrir:

en primavera es la sementera de las habas; entonces también a ti, alfalfa, te acogen los mullidos surcos y comienza el cuidado anual del mijo[73].

Si estos cultivos hay que situarlos a un tiempo, y si la siembra de uno y otro se da en primavera, puedes deducirlo de este hecho: te escribo en el mes de junio, cuando ya declina hacia julio, y en un mismo día he visto cosechadores de habas y sembradores de mijo.

17 Me ocuparé de nuevo del olivar que vi trasplantado de dos formas: tocones de grandes árboles, una vez cortadas las ramas y reducidas a la longitud de un pie, Egíalo los trasportó con su bulbo, amputadas las raíces, dejando solamente la principal de la que las otras habían pendido; ésta, impregnada de estiércol, la enterró en un hoyo, y

72 VIRG., *Geórg.* II 58. Se refiere al árbol que se yergue a partir de la semilla, según dice el poeta en el verso precedente. En verdad Séneca reconoce en Virgilio a un gran escritor, pero no a un gran técnico de la agricultura.

73 *Ibid.*, I 215-216. Se hace, pues, explícita la crítica a Virgilio, si bien, como notan PRÉCHAC-NOBLOT, el poeta «pensaba en los cultivos de la región de Mantua, mucho menos caliente que la Italia meridional» (cf. *Sénèque. Letres...* III, pág. 143).

luego no sólo hacinó sobre ella tierra, sino que la pisoteó y apretujó.

Dice él que nada hay más eficaz que este apisonamien- 18
to. Sin duda impide el frío y el viento; además, el árbol se ve menos sacudido y, por lo mismo, permite a las raíces nacientes crecer y adherirse al suelo, pues siendo tiernas todavía y poco firmes, necesariamente las arrancaría hasta un ligero movimiento. Mas al bulbo del árbol, antes de soterrarlo, lo raspa, porque, según él dice, de toda la materia que ha sido raída brotan las nuevas raíces. Pero el tronco no debe sobresalir de tierra más de tres o cuatro pies, porque así se cubrirá de retoños por debajo, sin que gran parte de él quede seca y arrugada, cual acontece en los viejos olivares.

La otra forma de trasplantar fue ésta: enterró del 19
mismo modo ramas vigorosas con la corteza tierna, como suelen ser las de árboles jóvenes. Éstas se desarrollan algo más lentamente, pero, como procedentes de un plantel, no ofrecen en sí nada inconveniente o feo.

He visto también lo siguiente: transportar una vid año- 20
sa de su propia planta; se trata de recoger, si es posible, hasta los filamentos de ésta, luego extenderla con la mayor amplitud para que incluso la cepa eche raíces. Y las he visto trasplantadas no sólo en el mes de febrero, sino aun transcurrido el de marzo: están sujetas y abrazadas a los olmos, su nuevo sostén.

Mas todos estos árboles que, por así decirlo, son de 21
elevado tronco, observa Egíalo que hay que regarlos con agua de cisterna, ya que, si ésta sirve, disponemos de la lluvia a nuestro placer[74].

74 Se demuestra, en todo caso, que Séneca era un buen agricultor y, en particular, un viñador experimentado: cf. *Ep.* 12, 1 y 2; 104, 6 y 112, 2. Sin duda el cultivo de la viña constituye su labor preferida en el campo.

No pienso darte más lecciones, a fin de que como Egíalo me predispuso en contra suya, no haga yo lo propio contigo.

87

Sobriedad frente a la ostentación. Las riquezas predisponen al vicio

El filósofo lamenta que aún siente rubor por la pobreza (1-4). Las riquezas no hacen al hombre mejor, antes bien son un impedimento para la virtud (5-11). Expone los argumentos de los estoicos contra las riquezas: el sabio no lo es por la riqueza, sino por la grandeza de alma; las riquezas mal adquiridas encuentran el castigo en sí mismas; en todo caso incitan al vicio (12-34). Según Posidonio, las riquezas no dan ni seguridad, ni magnanimidad (35-37). No vale decir que de muchas pobrezas surge la riqueza, porque la pobreza es privación (38-40). La austeridad y la pobreza han sido los fundamentos del Imperio romano (41).

1 He naufragado antes de subir a la nave: cómo ha sucedido no te lo cuento, para que no pienses que haya que incluir esta frase entre las paradojas de los estoicos, de las que ninguna es falsa, ni tan sorprendente como a primera vista parece; te lo demostraré cuando quieras, es más, aunque no lo quieras[75].

[75] Cancik (cf. *Untersuchungen...*, págs. 38-39) señala que la parte parenética, de ordinario al final de las *Epístolas*, en ésta se halla contenida casi en su totalidad al principio (§§ 1-11) y en el último párrafo. Los §§ 1-4 constituyen un prólogo a modo de *descriptio epistolaris* (desde *naufragium... feci* hasta *parum... profeci)*. Asimismo, indica sumaria, pero certeramente toda la estructura formal en función del contenido.

Por el momento el viaje me ha enseñado lo superfluos que son muchos de los bienes que poseemos y lo fácilmente que podríamos, mediante la reflexión, desprendernos de ellos, porque, si alguna vez nos los ha arrebatado la necesidad, no los tenemos por sustraídos.

Con los poquísimos esclavos que cupieron en un solo carruaje, sin otros objetos personales que los que llevabamos encima, yo y mi querido Máximo[76] lo estamos pasando muy felizmente hace ya dos días. El colchón está echado en tierra, yo sobre el colchón; uno de mis dos capotes me ha servido de sábana, el otro de cobertor. 2

Nada se pudo suprimir de la comida; fue dispuesta en menos de una hora, siempre con higos secos, jamás sin las tablillas para escribir; aquéllos, si tengo pan, me sirven de condumio, y si no lo tengo, me sirven de pan. Las tablillas me procuran cada día un nuevo año, que yo convierto en próspero y feliz con buenos pensamientos y grandeza de alma, la cual nunca es más noble que cuando ha desterrado los cuidados externos y se ha procurado la paz alejando los temores y las riquezas, alejando los deseos. 3

El vehículo en que estoy acomodado es uno del campo; las mulas dan señales de vida al caminar; el mulatero va descalzo, aunque no por causa del calor. Con dificultad me avengo a querer que este vehículo pase por mío; todavía persiste en mí una equivocada vergüenza en cuanto al bien, y cuantas veces me tropiezo con algún séquito más lujoso, me sonrojo contra mi propia voluntad, lo que demuestra que los principios que apruebo y alabo no tienen en mí un asiento seguro e inamovible. Quien se avergüenza de un vehículo pobre, luego se ufanará por uno costoso. 4

[76] Es, concretamente, Cesonio Máximo, gran amigo del filósofo.

5 Apenas si he progresado hasta ahora: aún no me atrevo a mostrar en público mi frugalidad, todavía me preocupan las opiniones de los viandantes.

Frente a los criterios de todo el género humano debía haber gritado: «Deliráis, estáis equivocados, os quedáis atónitos ante vanidades, a nadie valoráis por lo que es. Cuando os ocupáis del patrimonio, calculadores celosísimos como sois, la cuenta de cada uno a quien vais a entregar dinero o favores (porque también de éstos anotáis el desembolso) la establecéis en estos términos: tiene ex-
6 tensos dominios, pero muchas deudas: posee una bella mansión, pero adquirida con dinero ajeno; nadie puede presentar tan presto un servicio doméstico más encantador, pero no satisface las deudas; si pagase a los acreedores, no le quedaría nada. Otro tanto deberéis hacer en los demás aspectos, examinando cuanto aporta cada uno de caudal propio.»

7 A un cierto individuo lo consideras rico porque el ajuar de oro le acompaña hasta en los viajes, porque cultiva tierras en todas las provincias, porque maneja un gran libro de cuentas, porque posee tan extensos campos en torno a Roma que excitaría la envidia aun en los desiertos de Apulia[77]: después de haber enumerado todos sus bienes continúa pobre. ¿Por qué? Porque debe. «¿Cuánto?», preguntas. Todo; a no ser que juzgues que es diferente el que ha tomado el préstamo de un hombre, del que lo ha tomado de la fortuna.

8 ¿Qué importancia tiene que las mulas cebadas sean todas del mismo pelaje? ¿Que estos vehículos estén cincelados?

77 Alude a los extensos latifundios, poco cultivados, de la región de Apulia.

Corceles velocísimos adornados con púrpura en las gualdrapas bordadas: collares de oro penden ondeando en sus pechos, cubiertos de oro muerden con sus dientes un freno de oro rojizo[78].

Tales adornos no pueden mejorar ni al dueño, ni a la mula.

Marco Catón, el Censor, cuyo nacimiento fue tan útil 9
a la República como el de Escipión[79] (puesto que uno hizo la guerra a nuestros enemigos, el otro a nuestras costumbres), cabalgaba en un rocín, por cierto con las alforjas puestas para llevar consigo las provisiones. ¡Oh cuánto desearía que él se tropezase ahora con alguno de estos pisaverdes, ricachones de la vía pública, que van precedidos de mensajeros, de jinetes númidas y de nubes de polvo. ¡Sin duda pasaría por más elegante y mejor acompañado que Marco Catón ese tal que, en medio de un lujo refinado, duda seriamente si se alquilará como gladiador o como bestiario[80].

¡Oh cuán grande era el esplendor de aquella edad en 10
que un general, un triunfador, un antiguo censor y, lo que supera todos esos títulos, un Catón se contentaba con un solo caballo, ni siquiera todo para él, ya que una parte la ocupaba el equipaje que pendía de ambos lados! Así, pues, a todos esos caballitos regordetes, asturianos y trotones, ¿no preferirías aquel único caballo que recibió lustre del propio Catón?

78 Virg., *En.* VII 277-279: se refiere a los 300 caballos que el rey Latino entrega como obsequio a los embajadores de los troyanos.

79 Se empareja a Catón el Viejo con Escipión Africano el Mayor. Como antes en la *Ep.* 86, 1, Séneca ha tejido un breve elogio de Escipión, ahora, en los §§ 9 y 10, lo hace con Catón.

80 Con la espada como gladiador o con el cuchillo como bestiario.

11 Estoy viendo que en este tema no llegaremos a otro final que no sea el que yo mismo determine. Así que en este momento no hablaré de lo que atañe a estos vehículos; de ellos certeramente auguró que tendrían los usos que ahora tienen quien por vez primera los llamó «impedimenta». Ahora quiero exponerte todavía unos pocos argumentos de nuestros estoicos que conciernen a la virtud, la cual defendemos que basta para la vida feliz[81].

12 «Lo que es un bien hace al hombre bueno (de hecho también en el arte musical lo que hay de bueno modela al músico); los dones de la fortuna no hacen al hombre bueno, luego no son bienes.» A este argumento responden los peripatéticos diciendo que la premisa primera es falsa. Alegan que «de aquello que es un bien no siempre resultan hombres buenos. En el arte musical existen algunas cosas buenas como la flauta, las cuerdas o cualquier instrumento adaptado a la práctica del canto; sin embargo ninguno de éstos forma al músico».

13 A éstos les responderemos: «No entendéis en qué sentido hemos definido lo bueno en cuanto a música. Pues no hablamos de aquello que equipa al músico, sino de aquello que lo constituye como tal: tú te refieres a los utensilios del arte, no al propio arte. Mas si existe algo bueno en el propio arte musical, ello sin duda coformará al músico.»

14 Este razonamiento quiero dejarlo todavía más claro. El bien referido al arte musical se entiende en dos sentidos: uno indica aquello que ayuda a la ejecución musical, el otro aquello que ayuda al arte; a la ejecución corresponden los utensilios, flautas, instrumentos, cuerdas, que no corresponden al propio arte. En efecto, el artista existe aun sin ellos: pero quizá no pueda ejercitar su arte. Tal duplicidad no se da por igual en el hombre, ya que uno mismo es el bien del hombre y el de su vida.

«Lo que puede acontecer al hombre más despreciable 15
e indigno no es un bien; mas las riquezas tocan en suerte a un alcahuete y a un maestro de gladiadores; luego no son bienes»[82]. «Es falsa —responden— vuestra proposición, pues comprobamos que en el arte del gramático, en el del médico y en el del timonel los bienes tocan en suerte a los hombres de condición más humilde.»

Mas estas artes no se ocupan de la grandeza del alma, 16
no se alzan a lo divino, ni desdeñan lo fortuito: la virtud enaltece al hombre y lo sitúa por encima de las cosas que acarician los mortales; ni ambiciona, ni teme con exceso lo que éstos califican de bienes o de males. Quelidón, uno de los favoritos de Cleopatra, poseyó un extenso patrimonio. Poco ha, Natal, de lengua tan ímproba como impúdica, en cuya boca realizaban las mujeres su evacuación menstrual, fue heredero de muchos y tuvo, a su vez, muchos herederos[83]. Pues ¿qué? ¿fue el dinero quien lo hizo sucio, o más bien él quien ensució el dinero? Éste cae en manos de algunos hombres igual que un denario en la cloaca.

[81] Séneca expone su primer argumento para probar que las riquezas no son un bien. Los peripatéticos, que están en desacuerdo, rechazan el ejemplo de la música que aduce Séneca para demostrar su tesis; sin embargo éste replica y clarifica su postura.

[82] El filósofo expone, en los §§ 15-21, el segundo argumento contra la bondad moral de las riquezas; los peripatéticos lo impugnan, mas Séneca insiste en fortalecer su tesis aduciendo ejemplos de ricos viciosos, de los que el bien está ausente.

[83] Son ejemplos tomados, al parecer, de la tradición literaria anterior a Séneca, pero a los que él imprime su sello personal de gran narrador.

17 La virtud se sitúa por encima de estos azares; tiene valor por sí misma; no considera un bien ninguno de estos regalos que pueden sobrevenir de cualquier modo. La medicina y el arte del piloto no prohíben a sí mismos ni a sus adeptos admirar tales bienes; el que no es hombre de bien puede, con todo, ser médico, timonel, gramático[84], lo mismo, ¡por Hércules!, que cocinero. A quien entra en posesión de un objeto poco corriente, a ése no le llames un cualquiera; cada cual tiene la categoría conforme a lo que posee.

18 La caja tiene el valor del caudal que encierra; mejor aún, viene a ser el accesorio de su contenido. ¿Quién a una bolsa llena de dinero le otorga otro valor que el resultante del número de monedas contenidas en ella? Otro tanto les acontece a los dueños de grandes patrimonios: son accesorios y añadidura de esos bienes. ¿Por qué pues, es grande el sabio? Porque posee grandeza de alma. Es, por lo tanto, verdad que no es un bien lo que acontece a los hombres más despreciables.

19 Así, pues, nunca calificaré de bien la insensibilidad: la tiene la cigarra, la tiene la pulga. Tampoco calificaré de bien al descanso y a la ausencia de pesares: ¿qué hay de más sosegado que el gusano? ¿Quieres saber qué cualidad define al sabio? La misma que a Dios. Es preciso que le otorgues algún destello divino, celeste, espléndido: no a todos les alcanza el bien, ni soporta a un poseedor cualquiera.

[84] Cotejada con el arte del médico, del gramático o del timonel, la virtud se halla en un plano distinto, superior, ya que eleva el espíritu humano por encima de lo material.

20 Examina

qué frutos produce cada región[85] *y cuáles rehúsa cada una: aquí brota más fácilmente el trigo, allí mejor las uvas, en otro lugar cobran lozanía los árboles frutales y el espontáneo cesped. ¿Acaso no ves cómo Tmolo*[86] *nos envía perfumes de azafrán, la India el marfil, los delicados sabeos*[87] *sus inciensos y los desnudos cálibes*[88] *el hierro?*

21 Tales productos han sido distribuidos entre varias regiones, a fin de hacer necesario a los humanos el comercio entre ellos cuando unos piden a otros alguna mercancía. El supremo bien tiene, asimismo, su propia sede; no se produce donde el marfil, ni donde el hierro. ¿Quieres saber cuál es el lugar propio del sumo bien? El alma. Si ésta no es pura y santa no da cabida a Dios.

22 «El bien no surge del mal; ahora bien, las riquezas surgen de la avaricia, luego las riquezas no constituyen un bien»[89]. «No es cierto —replican— que el bien no surja del mal, pues del sacrilegio y del hurto surge la riqueza. Así el sacrilegio y el hurto son, sin duda, un mal, pero por el hecho de que producen mayores males que bienes;

[85] VIRG., *Geórg.* I 53-58: versos dirigidos al agricultor, quien debe considerar qué frutos produce cada región, a fin de obrar en consecuencia.

[86] Era una montaña de Lidia, al sur de Sardes.

[87] Pueblos de la Arabia Feliz o meridional.

[88] Pueblo que habitaba cerca de la costa sudeste del Ponto Euxino (Mar Negro).

[89] Un tercer argumento para probar que las riquezas no son buenas, ni mejoran al hombre. Con él combate a los aristotélicos y a algunos estoicos, insistiendo en que, si fueran buenas las riquezas, no podrían provenir de un hurto o de un sacrilegio.

en efecto, producen una ganancia, pero acompañada de temor, preocupación y angustias de alma y cuerpo.»

23 Todo el que discurre de este modo tiene que admitir que el sacrilegio, a la par que es malo porque ocasiona muchos males, también es bueno en algún aspecto, porque produce algún bien: pero ¿qué afirmación puede hacerse más monstruosa que ésta? A pesar de que estamos plenamente convencidos de que el sacrilegio, el hurto, el adulterio se cuentan entre los bienes. ¡Cuántos no se sonrojan del hurto, cuántos se glorían del adulterio! De hecho, los pequeños sacrilegios se castigan, los grandes se ensalzan como triunfos.

24 Añade, además, que el sacrilegio, si de veras en algún aspecto es bueno, también será honesto y se le calificará de acción recta, porque la acción honesta es recta; pero esto no cabe en la mente de ningún mortal. Así, pues, los bienes no pueden surgir del mal. En efecto, si, como vosotros afirmáis, el sacrilegio sólo es malo porque procura muchos males, en el caso de eximirle de los castigos y de garantizarle la seguridad resultará por completo un bien. Y sin embargo, el mayor castigo de los crímenes radica en ellos mismos.

25 Te equivocas, insisto, si lo reservas para el verdugo o la cárcel: se castigan los crímenes tan pronto han sido cometidos, mejor dicho, mientras se cometen. Así que el bien no nace del mal, como tampoco la higuera del olivo: los frutos responden a la semilla, los bienes no pueden envilecerse. Como de lo torpe no surge lo honesto, así tampoco del mal surge el bien; porque honestidad y bondad son una misma cosa.

26 Algunos de los nuestros a esto responden así: «Supongamos que el dinero, doquiera haya sido obtenido, sea un bien; no por ello, sin embargo, el dinero nace del sacrilegio, aunque se adquiera gracias a él. Esto entiéndelo así. Una misma urna contiene oro y una víbora: si sustraes el oro de la urna, no lo sustraes porque está allí también la víbora; es decir que la urna no me procura el oro porque contiene la víbora, sino que lo procura a pesar de que contine la víbora. Del mismo modo con un sacrilegio se consigue una ganancia, no porque el sacrilegio sea deshonesto e impío, sino porque comporta también la ganancia. Como en aquella urna la víbora es un mal y no el oro situado junto a ella, así en el sacrilegio lo malo es el crimen, no la ganancia.»

Con éstos estoy en desacuerdo, pues la situación en 27
uno y otro caso es muy distinta. En el primer caso puedo sacar el oro sin la víbora, en el segundo no puedo obtener la ganancia sin el sacrilegio. La ganancia en cuestión no sólo acompaña al crimen, sino que es inherente a él.

«Aquel objeto que, cuando tratamos de conseguirlo, 28
nos hace incurrir en muchos males, no es un bien; mas, cuando intentamos conseguir las riquezas incurrimos en muchos males; luego las riquezas no son un bien»[90]. «Vuestra proposición —se objeta— presenta un doble significado. Uno, que mientras queremos conseguir las riquezas incurrimos en muchos males. Ahora bien, incurrimos en muchos males también cuando queremos alcanzar la virtud: hay quien al navegar por motivos de estudio naufragó, hay quien fue hecho prisionero.

»El otro significado es éste: aquello por lo que incurri- 29
mos en males no es bueno. No será una consecuencia de esta proposición que incurramos en males a causa de las

[90] Cuarto argumento (§§ 28-34): las riquezas no son buenas, ya que nos hacen incurrir en múltiples males. Frente a los peripatéticos aclara, con Posidonio, que no son causa eficiente del mal, sino antecedente, porque debilitan y envanecen el alma de quien las posee.

riquezas o de los placeres; o de lo contrario, si a causa de las riquezas incurrimos en muchos males, no sólo las riquezas no constituyen un bien, sino un mal; en cambio, vosotros afirmáis tan sólo que no son un bien. «Además —añade— admitís que las riquezas tienen alguna utilidad: las contáis entre las comodidades. Ahora bien, por esa misma razón ni siquiera serán una comodidad, ya que por su medio nos acaecen muchas molestias.»

30 A esta argumentación algunos replican así: «Os equivocáis los que atribuís molestias a las riquezas. Éstas a nadie perjudican: o es la propia estulticia la que daña a cada cual, o bien la malicia ajena, de la misma manera que a nadie mata la espada, sino el arma en manos de quien asesina. Por lo tanto no son las riquezas las que te perjudican, si es a causa de ellas por lo que se te perjudica.»

31 Posidonio, según pienso, lo expresó mejor al afirmar que las riquezas son causa de males no porque ellas causen algún mal, sino porque estimulan a los que están dispuestos a causarlo. Porque una es la causa eficiente que necesariamente nos daña de inmediato, y otra distinta la antecedente. Tal causa antecedente la constituyen las riquezas: exaltan el ánimo, engendran la soberbia, suscitan la envidia y enejenan la mente, hasta el punto de que nos agrada tener fama de ricos aunque haya de sernos perjudicial.

32 En cambio, es preciso que todos los bienes estén libres de imperfección: son puros, no corrompen el espíritu, no lo perturban; lo elevan y lo ensanchan, pero sin arrogancia. Los bienes auténticos inspiran seguridad, las riquezas osadía; los bienes auténticos infunden grandeza del alma, las riquezas insolencia. Y no es otra cosa la insolencia que una falsa imagen de la grandeza.

«De este modo —concluye— las riquezas son también 33
un mal, además de no constituir un bien.» Serían un mal si perjudicasen de suyo, si, como dije, constituyesen la causa eficiente; en realidad constituyen la antecedente que, por cierto, no sólo estimula los ánimos, sino que los arrastra; en efecto, las riquezas difunden una imagen del bien, remedo de la verdad y en la que el vulgo cree.

Asimismo, la virtud constituye una causa antecedente 34
que predispone a la envidia; porque muchos son malquistos por su sabiduría, muchos por su justicia. Pero tampoco esta causa dimana de ella misma, ni se asemeja a la verdad; por el contrario, se asemeja más a la verdad aquel aspecto que la virtud presenta al alma humana para incitarla a su amor y veneración.

Posidonio afirma que se debe argumentar así: «Las co- 35
sas que no infunden en el alma grandeza, ni confianza, ni seguridad no son bienes; es así que las riquezas, la buena salud y otras ventajas similares a éstas no procuran ninguno de los efectos mencionados, luego no son bienes.» Este raciocinio lo refuerza todavía más de esta manera: «Las cosas que no infunden en el alma grandeza, ni confianza, ni seguridad y, por el contrario, provocan insolencia, orgullo, arrogancia son males; es así que los dones de la fortuna nos empujan hacia estos vicios, luego no son bienes.»

«Partiendo de esta argumentación —se le responde— 36
esos dones ni siquiera serán comodidades.» Una es la suerte de las comodidades, otra la de los bienes: la comodidad aporta más provecho que perjuicio: el bien debe ser puro e incólume en todas sus partes[91]. No es bueno lo que es más provechoso, sino lo que es provechoso sin más.

[91] Es un quinto argumento en el mismo sentido, tomado de Posidonio. Para que se entienda bien, Séneca distingue entre comodidades

37 Además, la comodidad se refiere a los animales y también a los hombres imperfectos y necios. Por ello puede tener mezcla de incomodidad, pero se la denomina comodidad al valorarla por el aspecto que prevalece en ella: el bien corresponde sólo al sabio: es preciso que sea inviolable.

38 Ten buen ánimo: te queda un nudo por deshacer, pero es hercúleo: «De los males no se produce el bien; de muchas pobrezas se producen las riquezas; luego las riquezas no son un bien»[92].

Este razonamiento nuestros filósofos no lo admiten, los peripatéticos lo proponen y lo resuelven. En cambio, Posidonio afirma que este sofisma, debatido en todas las escuelas de dialéctica, es refutado por Antípatro de la for-
39 ma siguiente: «El término 'pobreza' no se aplica a la posesión, sino a la substracción (o, en frase de los antiguos, a la privación, los griegos dicen *katà stérēsin*); expresa no lo que tiene, sino lo que no tiene. Por lo tanto, nada puede llenarse de muchos vacíos: a la riqueza la constituye una gran abundancia, no una gran escasez. De modo distinto a como se debe —afirma él— entiendes la pobreza, ya que no consiste ésta en poseer poco, sino en carecer de muchas cosas; así que no se define por lo que tiene, sino por lo que le falta.»

40 Expresaría con más claridad mi pensamiento si existiera un término latino que correspondiese a *anyparxía* (carencia de bienes), característica que Antípatro aplica a la pobreza: por mi parte no veo qué otra cosa sea la pobreza sino la posesión de pocos recursos. Cuando disponga de mucho tiempo analizaré cuál es la esencia de la riqueza y de la pobreza; pero aun entonces consideraré si no es mejor dulcificar la pobreza y quitar a las riquezas el ceño arrogante, que discutir de palabras como si ya estuviese resuelto el contenido.

o ventajas, dentro de la categoría de cosas indiferentes en el orden moral, y la propia bondad moral de las cosas.

92 Se trata de un argumento falsamente tramado por los peripatéticos para descrédito de los estoicos. Pero, según afirma Séneca, ya Posidonio mostraba cómo tal sofisma era refutado, de la forma como se expresa en el § 39 y el mismo Séneca aclara en el § 40, por Antípatro de Tarso —estoico que enseñó en Atenas en el siglo II a. C.—.

Imaginemos que se nos ha convocado a una asamblea: 41
se propone la ley para la abolición de las riquezas. ¿Los silogismos expuestos nos moverán a defenderla o impugnarla? ¿Conseguiremos con ellos que el pueblo de Roma reclame y elogie la pobreza, fundamento y causa de su imperio, que, en cambio, tema por sus riquezas pensando que las ha encontrado en poder de los vencidos, que por causa de ellas han penetrado la intriga, el soborno, la agitación en una ciudad tan venerable y austera, que se exhibe con demasiada arrogancia el botín tomado a las naciones, que cuanto un solo pueblo ha arrebatado a todos, pueden todos arrebatárselo más fácilmente a él solo?[93]. Es mejor abogar por estos principios y someter las pasiones, no definirlas. Si es posible, hablemos con más firmeza, pero si no, con más claridad.

93 En esta exhortación final, Séneca denuncia la situación insoportable de las provincias arruinadas por la avaricia de los romanos. Dos siglos más tarde la situación descrita aparece ya como irremediable. Así, el juicio del filósofo es una censura de la acerba realidad presente y un triste presagio de un futuro todavía doloroso (cf. ELORDUY, *El Estoicismo*, págs. 121-124).

88

Valoración de los estudios liberales en relación con la virtud[94]

Séneca considera que el único estudio liberal es el de la sabiduría; ni el gramático, ni el geómetra, ni el músico muestran lo que es la virtud (1-4). De Homero hay que aprender lo que le hizo sabio (5-8). Mejor que la música, la geometría o la astrología, será conocer y cultivar la grandeza del alma (9-17). De las diversas artes Séneca sólo tiene por liberales las que se ocupan de la virtud; no niega que la geometría y las matemáticas ayuden a la filosofía natural, pero no nos enseñan los diversos aspectos de la sabiduría, ciencia de lo divino y de lo humano y de los problemas del alma (18-35). La obsesión por el estudio de las artes ha hecho a los hombres pedantes e inseguros (36-46).

1 Acerca de los estudios liberales deseas conocer cuál es mi opinión: no admiro, ni considero un bien ningún estudio que atiende al lucro. Son artes productivas, útiles, en la medida en que aprestan la inteligencia y no la impiden. De hecho, debemos ocuparnos de ellos durante todo el tiempo en que el alma es incapaz de realizar nada mejor; constituyen nuestro aprendizaje, no la propia obra[95].

2 Comprendes por qué se han llamado estudios liberales: porque son dignos del hombre libre. Con todo, el único estudio verdaderamente liberal es el que hace al hombre libre, como es el de la sabiduría, sublime, esforzado, magnánimo; los restantes son insignificantes y pueriles. ¿Crees, acaso, que existe bien alguno en esos estudios cuyos maestros reconoces que son los más viles y deshonestos? No debemos aprenderlos, sino haberlos aprendido.

Algunos han considerado que se debe indagar si los estudios liberales hacen al hombre bueno: más ellos ni lo prometen, ni aspiran a conseguir esa ciencia.

La gramática atiende al lenguaje y, si quiere extender 3
más su dominio, a la historia; luego, para ampliar lo más posible sus fronteras, a los poemas. ¿Cuál de estas actividades allana el camino de la virtud? ¿La «escansión» de las sílabas, la exactitud de los vocablos, el conocimiento de los mitos y las leyes y ritmo de los versos? ¿De estas cosas cuál es la que suprime el temor, elimina los deseos, refrena las pasiones?[96].

Pasemos a la geometría y a la música: nada encontra- 4
rás en ellas que impida el temor, que cohíba el deseo. Quienquiera que desconozca esto, conoce en vano lo demás.

Hemos de considerar si estas personas enseñan o no la virtud: si no la enseñan tampoco la transmiten; si la enseñan son filósofos. ¿Quieres comprobar cómo no ocuparon su cátedra para enseñar la virtud? Considera cuán diferentes son entre sí los afanes de todos y, sin embargo, tendrían una semejanza, si enseñaran lo mismo.

A menos que traten de persuadirte de que Homero fue 5
un filósofo, siendo así que lo niegan con los mismos argu-

[94] Sobre esta *Ep.* 88, tan sugerente y clarificadora, existe un análisis importante realizado por A. Stueckelberger, *Senecas 88 Brief. Ueber Wert und Unwert der Freien Künste*, Heidelberg, 1965.

[95] Séneca no considera liberal la cultura material y utilitaria. En efecto, las artes liberales son auxiliares, es cierto, de la filosofía, pero no tienen por objeto la sabiduría, ni su conocimiento puede unirse, como pretende Posidonio, al de la filosofía (cf. § 24 de esta *Ep.).*

[96] La gramática nada tiene que ver con la virtud, ni con el dominio de las pasiones. Isidoro de Sevilla nos dirá que la enseñanza de los gramáticos podría ser útil para la vida, si fuera asumida para usos mejores (cf. *Sent.* III 13, 11). Tampoco tienen que ver con la virtud la geometría o la música. En ésta, Diógenes de Babilonia sí que reconoce un medio de fomentar la virtud (cf. *Stoic. vet. frag.* III, 54-90).

mentos que emplean para demostrarlos porque ora hacen de él un estoico que sólo aprecia la virtud y rechaza los placeres, sin apartarse de lo honesto ni siquiera a costa de la inmortalidad, ora un epicúreo que alaba el régimen de una ciudad tranquila y pasa la vida entre festines y canciones, ora un peripatético que establece tres clases de bienes, ora un académico que proclama la duda universal[97]. Es evidente que no se identifica con ninguno de estos sistemas, porque los incluye todos, siendo ellos incompatibles entre sí. Concedámosles que Homero fue filósofo; a buen seguro fue sabio antes de conocer poema alguno. Por lo tanto, aprendamos aquellos principios que hicieron de Homero un sabio.

6 Sin duda investigar quién fue más antiguo, si Homero o Hesíodo[98], no tiene más importancia que saber por qué Hécuba, más joven que Helena, llevó tan mal sus años. ¿Qué importancia —añadiré— crees que tiene averiguar los años de Patroclo y de Aquiles?

7 ¿Quieres saber por qué lugares anduvo errante Ulises, más bien que enseñarnos el modo de no incurrir siempre en el error? No disponemos de tiempo para escuchar si fue sacudido por el oleaje entre Italia y Sicilia o más allá

[97] Acerca de Homero considerado filósofo estoico, cf. Cic., *Nat. deor.* I, 41; considerado epicúreo, cf. *Od.* IX 5 ss.; peripatético, cf. *Il.* XXIV 376 ss.; académico, cf. *ibid.*, II 486. Se trata de textos que dan pie para cada una de estas interpretaciones. Con todo, el tema de la virtud parece que es preponderante, sobre todo en la *Odisea,* lo que haría de Homero un predecesor del estoicismo (cf. I. Roca, «Una introducción inédita a la *Odisea*», *Helmantica* XII [1961], 427-439).

[98] En seguimiento de Heródoto, se mantiene, en principio, que Homero vivió sobre el 850 a. C. y que Hesíodo es posterior a él al menos en un siglo, si bien no faltan tradiciones que los hagan coetáneos. En cambio, en Luciano, *Somnium* 17, declara que Helena era algo mayor que Hécuba.

de las tierras conocidas[99] (porque en un espacio tan reducido no pudo caber extravío tan largo): las tempestades del alma nos sacuden cada día y la perversidad nos empuja hacia todas las desgracias de Ulises. No falta hermosura para cautivar la mirada, ni faltan enemigos: de un lado, monstruos horrendos, ávidos de sangre humana; de otro, insidiosos halagos para los oídos: de otro, el naufragio y toda suerte de males. Enséñame cómo amar a la patria, a la esposa, al padre; cómo navegar, aun después del naufragio, hacia objetivos tan honrosos.

¿Por qué indagar si Penélope fue impúdica o si engañó 8
a su generación? ¿Si sospechó, antes de saberlo, que Ulises era aquel que contemplaba? Muéstrame en qué consiste el pudor y si la excelencia de esta virtud radica en el cuerpo o en el alma.

Paso a ocuparme del músico. Me enseñas cómo armo- 9
nizan entre sí las notas agudas y graves, cómo de cuerdas que producen sonido diferente surje el acorde: consigue, más bien, que mi alma concuerde consigo misma y que mis decisiones no estén en desacuerdo. Me enseñas cuáles son los tonos lastimeros: enséñame, más bien, la manera de no proferir palabra de lamento en la adversidad.

El geómetra me enseña a medir los latifundios antes 10
que a cómo medir cuanto es suficiente al hombre. Me enseña a contar y pone mis dedos al servicio de la avaricia antes que mostrarme que ninguna importancia tiene estos cálculos[100]; que no es más feliz aquel cuyo patrimonio fa-

[99] Cuestión discutida entre los sabios del tiempo de Aulo Gelio (cf. *Noct. At.* XIV 6, 23). Se atribuía al crítico alejandrino Aristarco la opinión de que Ulises navegó por mar interior entre Ítaca y Sicilia, y a Crates de Malo, la de que navegó por mar exterior.

[100] En cambio, en el § 25 afirma que la geometría «es necesaria a la filosofía», aunque no sea parte constitutiva de ella, puesto que,

tiga a los contables, sino, por el contrario, que es tan superflua su hacienda que sería el más desdichado de todos si cuanto posee se viera obligado a calcularlo por sí mismo.

11 ¿De qué me aprovecha saber distribuir en partes un campillo, si no sé dividirlo con mi hermano? ¿De qué aprovecha calcular con precisión los pies de una yugada y apreciar a simple vista cuanto escapa a la «pértica»[101], si me produce tristeza mi intemperante vecino que araña algún pedazo a mi heredad? Me enseña cómo no perder ni un ápice de mis linderos; en cambio, yo quiero aprender la manera de perderlos todos con alegría.

12 «Se me expulsa —objeta uno— de las fincas de mi padre y de mi abuelo.» Y ¿qué? Antes de tu abuelo, ¿quién poseyó estas fincas? ¿Puedes indicarme, no digo ya el hombre, sino el pueblo a que pertenecieron? No has entrado en ellas como señor, sino como colono. ¿Colono de quién? Si te dan buen trato, del heredero. Los jurisconsultos afirman que ningún dominio público se adquiere por «usucapión»: esto que posees, que dices ser tuyo es patrimonio público y, por supuesto, del género humano.

13 ¡Oh arte insigne! Sabes medir objetos redondos, reduces a un cuadrado cualquier figura que se te ofrezca, determinas las distancias de los astros, nada existe que escape a tu cálculo: si eres perito en ello mide al alma humana, muéstranos cuál es su grandeza, cuál su pequeñez. Conoces cuál es la línea recta, ¿de qué te sirve, si ignoras cuál es la rectitud de la vida?

como subraya en el § 26: «el sabio indaga y conoce las causas de los fenómenos naturales cuyo número y medida trata de calcular el geómetra».

101 También llamada *decempeda*, medida agraria de diez pies o 2,957 m.

Me refiero ahora a aquel que se ufana de conocer los fenómenos celestes: 14

Adónde se retira la frígida estrella de Saturno; qué órbitas recorre por el cielo el brillante astro de Cilene[102].

Saber esto, ¿de qué aprovechará? ¿Será para que me llene de angustia cuando Saturno y Marte se hallen en posición opuesta, o cuando Mercurio[103], a la caída de la tarde, se ponga ante la mirada de Saturno? ¿Antes de esto no aprenderé que tales astros, dondequiera se encuentren, son propicios y no pueden mudarse?

Les empuja la inalterable disposición de los hados y 15
un recorrido que no pueden eludir; retornan conforme a una alternancia determinada y promueven o anuncian los sucesos de todos los seres. Mas, supuesto que sean causa de todo cuanto sucede, ¿de qué servirá el conocimiento de un hecho invariable?, supuesto que lo anuncien, ¿qué importa prever lo que no se puede evitar? Tanto si conoces estas cosas, como si las desconoces, sucederán.

Mas, si contemplares el raudo sol y los astros que or- 16
denadamente le acompañan, jamás te sorprenderá el día de mañana, ni te apresarán las emboscadas de la noche serena[104].

102 VIRG., *Geórg.* I 336-337. Habla el Mantuano de la necesidad de observar el planeta Saturno, el más alejado del Sol, que pasaba por tener un carácter refrigerante y funesto. Situado en la constelación de Capricornio, desencadenaba, según comenta SERVIO, *ad loc.*, lluvias torrenciales, y en la de Escorpión, el granizo. Cilene es el monte de Arcadia donde se decía que había nacido Mercurio.

103 Mercurio, al aproximarse a Júpiter, se dice que ejercía una acción benéfica; en cambio, al acercarse a Saturno, acción maléfica.

104 VIRG., *Geórg.* I 424-426. Traducimos «astros» respondiendo al término latino *stellas*, lectura esta del texto virgiliano que sólo aparece aquí en Séneca, pues en los codd. se lee *lunas*, más conforme al sentido.

Se han tomado bastantes y sobradas medidas para que yo estuviese protegido de las asechanzas.

17 «¿Acaso no me engaña el día de mañana? De hecho engaña cuanto acaece a quien lo desconoce.» Por mi parte ignoro cuanto ha de suceder: pero sé lo que puede suceder. Por ello nada intentaré evitar, lo espero todo: si se me condona algún mal, lo considero un beneficio. Me engaña la hora si me perdona la vida, pero ni aún así me engaña. Porque de igual modo que sé que todo puede suceder, así también sé que no todo me sucederá; por ello espero la prosperidad, dispuesto como estoy para las desgracias.

18 En la cuestión que sigue es preciso que me disculpes si no observo las normas prescritas, ya que no me avengo a contar en el número de las artes liberales el arte de los pintores, como tampoco el de los escultores de imágenes, el de los marmolistas, o el de los restantes que sirven al lujo. Igualmente a los luchadores y a toda su ciencia que se alimenta de aceite y fango los excluyo de estas artes liberales, so pena de acoger también en ellas a los perfumistas, a los cocineros y a los demás que consagran su talento al servicio de nuestros placeres.

19 Pues, ¿qué tienen, por favor, de liberal esos depravados que vomitan en ayunas, cuyos cuerpos están cebados y sus almas demacradas y lánguidas? ¿O consideramos que es este un estudio liberal para nuestra juventud a la que nuestros mayores ejercitaron en lanzar la jabalina manteniéndose rectos, en blandir la pértiga, en domeñar el caballo, en manejar las armas? Nada enseñaban a sus hijos que tuviesen que aprender tumbados. Pero ni éstas ni aquellas prácticas enseñan o nutren la virtud; en efecto, ¿de qué sirve guiar el caballo y moderar con el freno su carrera y, en cambio, verse arrastrado por las pasiones más desenfrenadas? ¿De qué sirve superar a muchos en la lucha y el cesto, para, verse luego dominado por la ira?

«Entonces ¿qué? ¿De nada nos aprovechan los estudios liberales?» Mucho aprovechan para otros propósitos, para la virtud nada; porque aun esas artes, reconocidas como viles, que se practican con la mano, contribuyen poderosamente a los medios de subsistencia, sin embargo no tienen que ver con la virtud. «¿Por qué, pues, instruimos a nuestros hijos en las artes liberales?» No porque puedan procurar la virtud, sino porque disponen el alma para recibirla. Al modo como aquellas primeras letras, así las llamaban los antiguos, mediante las cuales se transmitían a los niños los rudimentos de la gramática, no enseñan las artes liberales, sino que disponen para luego aprenderlas, así las artes liberales no conducen el alma hacia la virtud, sino que le preparan el camino. 20

Enseña Posidonio que son cuatro las clases de artes: existen las vulgares y humildes, las recreativas, las educativas, las liberales. Las vulgares son propias de los artesanos que se ejercitan con las manos y se ordenan a procurar los medios de vida, en las que no hay apariencia alguna de gracia o de honra. 21

Son recreativas las que se ordenan al deleite de la vista y del oído; entre éstas puedes contar el arte del tramoyista que imagina decorados que surgen desde el suelo, y entarimados que se elevan silenciosamente a lo alto, y otros cambios improvisados: se desdoblan elementos que estaban cohesionados o se agrupan espontáneamente los desunidos o se repliegan poco a poco sobre sí los que estaban elevados. Así se impresiona a los profanos, a quienes sorprende todo lo imprevisto, porque desconocen la causa [105]. 22

105 Alusión a cuanto sucedía en su tiempo con motivo de los espectáculos. Sobre la maquinaria del teatro, cf. SUET., *Vitae Caes. Claud.* 34.

23 Son educativas y tienen alguna semejanza con las liberales estas artes que los griegos llaman «encíclicas»[106] y nuestros maestros «liberales». Pero son únicamente liberales, o mejor, para decirlo con más precisión, libres, las que se ocupan de la virtud.

24 «A la manera —suele arguirse— como existen las partes de la filosofía: una natural, otra moral y otra lógica, así también esta multitud de artes liberales reclama su puesto en la filosofía. Cuando el filósofo aborda las cuestiones relativas a la naturaleza, se apoya en los datos de la geometría, luego ésta forma parte de la filosofía a la que secunda»[107].

25 Muchas cosas nos ayudan, y no por ello forman parte de nosotros; más aún, si constituyesen una parte, no nos ayudarían. El alimento supone una ayuda para el cuerpo, con todo no es parte de él. Algún servicio nos proporciona la geometría; es necesaria a la filosofía, lo mismo que para ella lo es el artesano, pero ni ése forma parte de la geometría, como tampoco ésta de la filosofía.

26 Además, una y otra persiguen determinados objetivos; de hecho el sabio indaga y conoce las causas de los fenómenos naturales cuyo número y medida trata de calcular el geómetra. El sabio descubre de qué forma subsisten los cuerpos celestes, cuál sea su impulso, cuál su naturaleza; el matemático analiza su curso y su retorno y ciertos desplazamientos por los que descienden y se elevan, ofreciendo a veces la apariencia de estar fijos, siendo así que a los cuerpos celestes no les es posible detenerse.

106 Las artes llamadas «encíclicas» eran la gramática, la música, la geometría y la aritmética. Y en menor medida, la retórica y la dialéctica.

107 La objeción del interlocutor ficticio destaca la importancia de la geometría en orden a la filosofía como parte integrante de ésta, opinión que Séneca rechaza (cf. § 10 de la *Ep.*, y *supra,* nuestra n. 100) precisando los cometidos de ambas disciplinas.

El sabio conocerá la causa que hace que se reflejen las imágenes en el espejo; el geómetra podrá precisarte a cuánta distancia de la imagen debe encontrarse el cuerpo y qué hechura de un espejo reflejará determinadas imágenes. El filósofo demostrará que el sol es grande; su tamaño, el matemático, que actúa con una cierta práctica y experiencia: mas para progresar debe elevarse a determinados principios; ahora bien, no es un arte autónomo aquel cuyo fundamento es prestado. 27

La filosofía nada pide a otro; levanta desde sus cimientos toda la obra; la matemática, por así decirlo, es una «enfiteuta», edifica en propiedad ajena; recibe los elementos primordiales gracias a los cuales puede alcanzar cotas más importantes. Si se encaminase por sí misma hacia la verdad, si pudiese captar la naturaleza del mundo entero, proclamaría por mi parte que ella sería muy útil a nuestra alma, que se ennoblece con el estudio del mundo celeste y obtiene algún beneficio de lo alto. Una sola cosa perfecciona al espíritu, la inmutable ciencia del bien y del mal, y ningún otro arte investiga sobre el bien y el mal. 28

Me place examinar cada una de las virtudes. La fortaleza se ocupa de menospreciar los temores; desdeña, desafía y vence las situaciones terribles que ponen bajo el yugo nuestra libertad: ¿es que, por ventura, los estudios liberales la robustecen? La fidelidad constituye el bien más sagrado del corazón del hombre, ninguna necesidad la fuerza a engañar, ninguna recompensa la soborna: «Quema —dice ella— golpea, mata; no traicionaré; antes bien, cuanto más se ensañe el dolor para descubrir mi secreto, tanto más profundamente lo ocultaré.» ¿Acaso los estudios liberales pueden infundir tal coraje? La templanza 29

manda sobre los placeres, a unos los aborrece y repudia, a otros los regula y conduce a la justa medida, sin acercarse jamás a ellos por sí mismos; sabe que la normativa óptima en relación con lo que se desea consiste en no tomar cuanto uno quiere, sino cuanto uno debe.

30 La humanidad prohíbe ser altanero, ser áspero con los compañeros; en palabras, hechos y sentimientos se brinda afable y servicial para con todos; ningún mal lo considera ajeno, y su bien lo estima en sumo grado por cuanto podrá proporcionar un bien a otro[108]. ¿Acaso los estudios liberales prescriben semejante conducta? No más que la sencillez, que la modestia y moderación; no más que la sobriedad y el ahorro; no más que la clemencia, que respeta la sangre ajena como la propia y que sabe que un hombre no debe servirse abusivamente de otro hombre.

31 «Puesto que decís —se insiste— que sin los estudios liberales no se puede llegar a la virtud, ¿cómo podéis afirmar que ellos en nada ayudan a la virtud?» Porque tampoco sin alimento se alcanza la virtud, sin embargo el alimento no concierne a la virtud; la madera en nada contribuye a la construcción de la nave, aunque ésta sólo se construya de madera: digo que no hay por qué pensar que una cosa tenga que ser producida con ayuda de aquel componente sin el cual no puede ser hecha.

32 Cabe incluso afirmar que, sin los estudios liberales, es posible alcanzar la sabiduría; pues, aunque se debe aprender la virtud, con todo no se aprende por medio de tales estudios. Ahora, bien, ¿qué motivo tengo para pensar que no llegará a sabio quien desconoce las letras, si la sabiduría no radica en las letras? Alecciona con hechos, no con

108 Recuerda al célebre verso 77 del terenciano *Heaut.* al que citará luego en la *Ep.* 95, 53, cuando aduce los principios o normas que regulan las relaciones entre los hombres.

palabras, y creo que es más firme la memoria, que, fuera de sí misma, no tiene apoyo alguno.

Realidad grande y amplia es la sabiduría; tiene necesi- 33
dad de espacio libre; materia obligada de su aprendizaje es lo humano y lo divino, lo pasado y lo venidero, lo caduco y lo eterno, el tiempo. Sólo acerca de éste considera cuán numerosas cuestiones se plantean: en primer lugar si constituye por sí mismo algo real; luego si existe alguna cosa antes de él y sin él; si comenzó con el mundo o, incluso, antes del mundo porque, de existir algo, existiría también el tiempo.

Innumerables son las cuestiones referidas tan sólo al 34
alma: de dónde procede, cuál es su naturaleza, cuándo comienza su existencia, cuánto tiempo pervive; si pasa de un lugar a otro y cambia su morada sometida a unas y otras formas de vida animal; si no es esclava más de una vez, y si, liberada, anda errante por el universo; si es corpórea o no; qué va a hacer cuando deje de actuar a través de nuestro cuerpo; cómo empleará su libertad cuando escape de esta cárcel; si se olvida de su estado anterior y comienza a conocerse en el momento en que, separada del cuerpo, se acoge a la región celeste.

Sea cual fuere el aspecto de la realidad humana y di- 35
vina que abarques, te verás abrumado por la enorme cantidad de problemas a estudiar y aprender. A fin de que éstos, tan numerosos e importantes, puedan tener libre acogida en tu alma, debes eliminar de ella lo superfluo. La virtud no se situará en tales apreturas; una noble realidad reclama un amplio espacio. Despojémonos de todo, quede para ella enteramente libre nuestro corazón.

«Pero nos deleita el conocimiento de muchas artes.» 36
Así, pues, retengamos de ellas sólo las enseñanzas que sean necesarias. ¿O es que consideras reprensible a quien

se procura objetos de uso superfluo y despliega en casa un boato de piezas costosas, y no consideras tal a quien se halla ocupado en el inútil bagaje de la cultura? Querer saber más de lo suficiente es una forma de intemperancia.

37 ¿Por qué? Porque tal dedicación a las artes liberales vuelve a los hombres enojosos, redundantes, inoportunos, satisfechos de sí mismos, y por lo mismo no aprenden lo necesario por haber aprendido lo superfluo. El gramático Dídimo escribió cuatro mil libros [109]: le compadecería sólo que hubiese leído tan gran número de bagatelas. En estos libros se investiga sobre la patria de Homero, sobre la verdadera madre de Eneas, si Anacreonte vivió entregado más a la voluptuosidad que a la bebida [110], si Safo fue una prostituta [111], y otras cuestiones que, si las supiese, debería uno desaprenderlas. ¡Ven, ahora, y dinos que la vida no es larga!

38 Pero también cuando te acerques a las obras de los nuestros, te mostraré muchas aristas que se deben cercenar a golpes de hacha [112]. Supone un gran dispendio de tiem-

[109] Dídimo de Alejandría, vivió probablemente en el siglo I a. C. y comienzos del siguiente. Fue llamado «calcentero», o sea: «el de vísceras de bronce», por las cuestiones literarias que discutió y su enorme resistencia a la fatiga mental; asimismo, *bibliolátha,* porque no se acordaba del número y títulos de sus numerosos libros.

[110] La cuestión suscitada en torno al lírico Anacreonte de Teos (finales del s. VI), quizá fue motivada porque en su poesía cantó al amor y al vino.

[111] Asimismo, esta cuestión planteada sobre la poetisa Safo (finales del s. VII) pudo deberse a la libertad con que cantó la pasión amorosa en una época como aquella en que la mujer llevaba una vida hogareña y retirada.

[112] Como en otras ocasiones, Séneca se muestra un estoico independiente, que a veces disiente de los grandes próceres del estoicismo (cf. I. ROCA, «Razón universal y sociabilidad en el estoicismo senequista», *Millars* I [1974], 93).

po y un gran fastidio para los oídos ajenos este elogio: «¡Oh varón erudito!» Contentémonos con esta inscripción más sencilla: «¡Oh varón honesto!»

¿No es así? ¿Hojearé las crónicas de todos los pueblos 39
e indagaré quién fue el primero que escribió poemas? ¿Calcularé, a pesar de no tener documentación, el intervalo de tiempo que media entre Orfeo [113] y Homero? ¿Revisaré los signos con que Aristarco [114] puntuó los versos ajenos, y pasaré mi vida contando sílabas? ¿Quedaré así pegado al polvo de la geometría? ¿Hasta tal punto me olvido de aquel saludable precepto: «ahorra el tiempo»? ¿Tengo que saber estas cosas? ¿Y qué voy a ignorar?

El gramático Apión [115], que durante el imperio de Ga- 40
yo César reunió grupos de admiradores en toda Grecia, y como un nuevo Homero fue acogido por todas las ciudades, afirmaba que Homero, terminado el relato de sus dos poemas, la *Odisea* y la *Ilíada,* añadió a su obra un comienzo en el que compendió la guerra de Troya. Como prueba de esta aserción aducía el hecho de haber puesto

[113] Personaje de la leyenda, hijo, según unos, de Eagro, rey de Tracia y, según otros, de Apolo y la Musa Calíope. Poeta y músico célebre, a quien se atribuyen himnos religiosos, cantos nupciales y fúnebres, creador de la teología pagana. Famoso ya en la época de la expedición de los Argonautas en la que tomó parte. Y, en suma, el vate más admirado antes de Homero.

[114] Natural de Samotracia, *ca* 217-145 a. C., filólogo, gramático y crítico, el más célebre discípulo de Aristófanes de Bizancio a quien sucedió en la dirección de la Biblioteca de Alejandría. Su obra más importante es la edición crítica de los poemas homéricos donde muestra una agudeza incomparable e intenta explicar a Homero a partir de Homero.

[115] Gramático alejandrino del siglo I d. C. Fue embajador de Alejandría ante Calígula y enseñó en Roma en tiempos de Claudio. Fue un gran estudioso de Homero, aunque queda muy poco de sus muchas obras.

el poeta en el primer verso dos letras que deliberadamente expresaban el número de los cantos.

41 Es preciso que conozca semejantes detalles quien pretende saber mucho. ¿No quieres pensar cuánto tiempo te sustrae la mala salud, cuánto los negocios públicos, cuánto los privados, cuánto los deberes cotidianos, cuánto el sueño? Evalúa tu experiencia: no es capaz de tantas cosas.

42 Estoy hablando de los estudios liberales: ¡cuánta doctrina superflua contienen los filósofos; cuanta desprovista de utilidad! También ellos se ocuparon de las distinciones de sílabas y de las propiedades de las preposiciones y conjunciones, y rivalizaron con los gramáticos, con los geómetras; todo cuanto de inútil había en el arte de éstos lo trasladaron al suyo. Así resultó que sabían hablar más cuidadosamente que vivir.

43 Entérate de cuán gran perjuicio acarrea la excesiva sutileza, y lo contraria que es a la verdad. Protágoras [116] afirma que de cualquier proposición se pueden discutir por igual los pros y los contras, inclusive de esta misma proposición: si es posible discutir en toda proposición los pros y los contras. Nausífanes [117] afirma de cuantas cosas parecen ser que en modo alguno es más admisible el ser que el no ser.

116 El célebre sofista del siglo v a. C. Su conocida frase: «el hombre es la medida de todas las cosas», viene a ser el compendio de una filosofía tendente al subjetivismo y al relativismo a que está aludiendo Séneca.

117 Filósofo de la escuela escéptica (s. IV a. C.), discípulo de Pirrón y seguidor de la doctrina de Demócrito. No es seguro que Epicuro hubiera escuchado sus lecciones.

118 El filósofo de Elea (s. IV a. C.), en crítica a Heráclito, contrapone el mundo de los sentidos, mudable y múltiple, al mundo del ser, inmutable, infinito, eterno y divino, que constituye la verdadera realidad y que es percibido por la razón.

Parménides [118] afirma que ninguno de los fenómenos 44
que percibimos pertenece al universo. Zenón de Elea [119] suprimió toda dificultad de la cuestión asegurando que nada existe. Casi la misma actitud adoptan los pirronianos [120], los megareos, los eritreos y los académicos, quienes introdujeron la nueva ciencia de que nada sabemos.

Arroja todas estas enseñanzas en el complejo inútil de 45
los estudios liberales; los unos no me transmiten un saber que me haya de aprovechar, los otros me quitan la esperanza de todo saber. Pero es preferible conocer cosas inútiles a nada. Los unos no me muestran la luz que dirija mi mirada hacia la verdad, los otros me arrancan precisamente los ojos. Si me fío de Protágoras, en la naturaleza no existe sino la duda; si de Nausífanes, la única certeza es que no existe ninguna; si de Parménides, nada existe, a excepción del Uno; si de Zenón, ni siquiera el Uno.

Así, pues, ¿qué somos nosotros? ¿Qué son estos seres 46
que nos rodean, alimentan y mantienen? Toda la naturaleza es sombra o vana, o engañosa. No me sería fácil decir con quiénes me indignaría más si con esos que han pretendido que no supiéramos nada, o con esos otros que ni siquiera nos han dejado la posibilidad de no saber nada.

119 Discípulo de Parménides y famoso por su método dialéctico (s. v a. C.): descubriendo las contradicciones de sus adversarios les hacía reconocer la verdad del sistema eleata. Son célebres sus argumentos contra el movimiento y la multiplicidad del ser. Éste es uno e inmóvil. Lo que no se puede pensar no puede ser, y sólo puede suceder lo que se puede pensar sin contradicción.

120 Estos filósofos fueron los seguidores de Pirrón de Élide (s. IV a. C.). Como, según ellos, sólo conocemos las apariencias de las cosas, éstas son falaces y engañosas; nada hay cierto, ni falso, todo es subjetivo, por ello lo más indicado para no errar es suspender todo juicio. La misma vía hacia el escepticismo siguieron también básicamente los megareos, los eritreos y los académicos.

LIBRO XIV

89

División de la filosofía. Diatriba moral contra la codicia

Lucilio pregunta por las partes de la filosofía. Séneca responde que la división de ésta se hace necesaria a causa de nuestra limitación. Previamente distingue entre sabiduría y filosofía (1-8). Divide la filosofía en moral, natural y racional. Otras divisiones de la filosofía coinciden, en el fondo, con la expuesta. Señala luego las grandes cuestiones en cada una de las tres partes de la filosofía (9-17). Exhorta a Lucilio a combatir sus pasiones y las del prójimo. Le invita a increpar a los ambiciosos, a los entregados al refinamiento del lujo y a los gastrónomos. Mientras exhorta, aprenderá la lección (18-23).

1 Deseas una cosa útil y necesaria para quien se apresta hacia la sabiduría: que divida la filosofía y que su ingente cuerpo lo distribuya en miembros, dado que a través de las partes más fácilmente logramos el conocimiento del todo. ¡Ojalá que, de la misma manera que la faz del universo se presenta en su totalidad ante nuestra vista, así la filosofía pudiese presentarse toda entera a nuestra mente, cual espectáculo muy semejante al del universo! [121]. Sin

[121] Como puede apreciarse, el fin de la división es sintético, o sea, hacer posible, en la medida de lo humano, el conocimiento del todo que es la filosofía; y, por ello, el método estoico quiere construir no separar (cf. ELORDUY, *El Estoicismo* II, pág. 63).

duda empujaría a todos los humanos a admirarla, forzándolos a abandonar las cosas que consideramos grandes por desconocimiento de lo que es grande. Mas, ya que esto no puede acaecer, hemos de contemplarla como observamos las distintas partes ocultas del universo.

El alma del sabio, es cierto, la abarca en toda su mag- 2
nitud y la recorre con no menos velocidad que nuestra mirada recorre el cielo; pero nosotros, que debemos disipar una densa niebla y que contamos con una visión defectuosa a muy corta distancia, podremos descubrir más fácilmente cada una de las partes, incapaces como somos todavía de abarcar el conjunto. Haré, por lo tanto, lo que me pides y dividiré la filosofía en partes, no en fragmentos. Porque es útil dividirla, pero no despedazarla; pues abarcar las cosas muy grandes, como también las muy pequeñas, resulta difícil.

El pueblo se distribuye en tribus, el ejército en centu- 3
rias; todo cuanto crece en grandes proporciones se analiza más fácilmente si está dividido en partes, las cuales, como he dicho, no conviene que sean ni muy numerosas, ni muy pequeñas. De hecho incurre en el mismo defecto el que hace excesivas divisiones, como el que no hace ninguna: se asemeja a un montón confuso cuanto se ha fragmentado hasta reducirlo a polvo.

Así, pues, en primer lugar te indicaré, si te parece 4
bien, la diferencia que media entre sabiduría y filosofía. La sabiduría es el bien consumado de la mente humana; la filosofía es amor y anhelo de la sabiduría: ésta tiende hacia el objetivo al que aquélla ha llegado [122]. Es evidente

[122] Con gran claridad distingue Séneca entre sabiduría y filosofía; ésta última conforme a su etimología supone una *tendencia amorosa hacia la sabiduría,* el ideal del estoico, y es el medio para llegar a ella.

por qué se le ha llamado filosofía, ya que con su propio nombre descubre el objeto que ama.

5 Unos definieron la sabiduría diciendo que es la ciencia de lo divino y de lo humano; otros afirmaron que la sabiduría consiste en conocer las cosas divinas y humanas y sus causas. Tal adición me parece superflua, porque las causas de las cosas divinas y humanas son parte de las cosas divinas. También los hubo que definieron la filosofía de diferentes formas: unos la definieron como el afán por la virtud; otros, como el afán por enmendar el alma, y algunos la han denominado el deseo de la recta razón.

6 Casi hay acuerdo en que existe alguna diferencia entre la filosofía y la sabiduría, puesto que es imposible que sean una misma cosa el objeto deseado y el que lo desea. Como existe gran diferencia entre la avaricia y el dinero, ya que aquélla es la que codicia y éste el codiciado, así acontece entre la filosofía y la sabiduría. Ésta es el resultado y la recompensa de aquélla; la filosofía hace la ruta, se dirige hacia la sabiduría.

7 La sabiduría es la que los griegos llaman *sophía*. También los romanos se servían de este término, como ahora se sirven del término filosofía; este hecho te lo demostrarán las antiguas comedias togadas y la inscripción sobre la tumba de Dosseno [123]:

Deténte, extranjero, y entérate de la sabiduría de Dosse-[no [124].

[123] Aparece como un personaje en las fábulas atelanas y en las togadas representando al «prudente o astuto», junto al *Buccus* «glotón», al *Pappus* «viejo bonachón» y al *Maccus* «tonto».

[124] Ribbeck, *Afranius. Comic. Rom. fr.*, págs. 241 y 256 (3.ª ed.).

Algunos de los nuestros, supuesto que la filosofía era 8
el estudio de la virtud y que ésta constituía el objetivo buscado y aquélla lo que lo buscaba, juzgaron, sin embargo, que no se las podía separar, ya que no existe filosofía sin virtud, ni virtud sin filosofía. La filosofía es el amor de la virtud, pero por medio de la misma virtud; ahora bien, ni la virtud puede existir sin el estudio de ella misma, ni el estudio de la virtud sin la propia virtud. Pues no sucede, como con aquellos tiradores que intentan dar con un objeto a distancia, que el que dispara está en un lugar, y el blanco en otro; ni tampoco los caminos que conducen a la virtud son exteriores, como los que conducen a las ciudades: a la virtud se llega por ella misma, la filosofía y la virtud están estrechamente unidas.

Los maestros más autorizados y numerosos afirmaron 9
que las partes de la filosofía son tres: la moral, la natural y la lógica. La primera configura el alma; la segunda investiga la naturaleza; la tercera define la propiedad de los vocablos, su disposición y las clases de argumentos, a fin de que no se deslice el error en lugar de la verdad. Por lo demás, se encuentran autores que dividen la filosofía en más y en menos partes.

Algunos de los peripatéticos [125] añadieron una cuarta 10
parte, la política, por cuanto ésta exige una formación específica y se ocupa de una materia distinta a las otras; otros agregaron a éstas la parte que llaman *oikonomikḗ*, o ciencia sobre la administración del patrimonio; otros reservaron un apartado para los géneros de vida. Pero ninguna de éstas es ajena a la parte moral mencionada.

Los epicúreos pensaron que las partes de la filosofía 11
eran dos: la natural y la moral; la lógica la excluyeron.

[125] Sobre los peripatéticos, cf. *Ep.* 29, 6 y 11; 85, 3.

Luego al verse obligados en la práctica a distinguir los equívocos, a descubrir la falsedad que se encubre bajo la apariencia de la verdad, también ellos introdujeron el capítulo que titulan «Del juicio y de la regla», que es la lógica bajo otro nombre, pero a éste lo consideran un aditamento de la parte natural[126].

12 Los cirenaicos[127] suprimieron la natural junto con la lógica, y se contentaron con la moral; más también ellos reincorporan con otros nombres las partes que excluyen. En efecto dividen la moral en cinco partes: la primera se ocupa de las cosas a evitar y a conseguir; la segunda, de las pasiones; la tercera, de las acciones; la cuarta, de las causas; la quinta, de los argumentos. Las causas de las cosas corresponden a la parte natural, los argumentos a la lógica.

13 Aristón de Quíos[128] afirmó que la parte natural y la lógica no sólo eran superfluas, sino además nocivas; redujo también la moral, la única que había conservado, ya que suprimió el apartado que trata de los consejos prácticos, que dijo que corresponden al pedagogo, no al filósofo, como si el sabio no fuese precisamente el pedagogo del género humano.

126 Cf. Roca, *Séneca, Epístolas...* I, pág. 53.

127 De la escuela de Aristipo de Cirene (s. v a. C.), discípulo de Sócrates. Con todo, su doctrina se desarrolló en los siglos iv y iii. Aristipo, desdeñoso de todo saber teórico, daba sólo importancia a las investigaciones de utilidad práctica. Con su doctrina sobre el placer como fin de la vida humana se anticipó a Epicuro y a los demás sensualistas.

128 Vivió en el siglo iii a. C. y fue discípulo de Zenón de Citio, el fundador del estoicismo. Con todo, se mostró un estoico independiente: cf. *Ep.* 36, 3, y 94, 1, 2 y 18.

Así, pues, toda vez que la filosofía se divide en tres 14
partes[129], comencemos por clasificar su parte moral. A ésta se está de acuerdo en dividirla, a su vez, en tres partes; así la primera consiste en la investigación destinada a asignar a cada uno lo suyo y valorar cada cosa en su justo precio, investigación útil en sumo grado —pues ¿qué hay tan necesario como asignar el valor a cada cosa?—; la segunda se ocupa del impulso del alma; la tercera, de las acciones. En efecto, lo primero es juzgar cuál es el valor de cada cosa, lo segundo tomar el impulso moderado y sereno que nos conduce a ellas, lo tercero buscar la concordancia entre tu impulso y la acción a fin de que, en todo este proceso, conserves la armonía contigo mismo.

Cualquiera de estos tres elementos, si falta, perturba 15
la marcha de los otros. En efecto, ¿de qué aprovecha haber valorado todas las cosas cotejando unas con otras, si te muestras desmesurado en tu impulso? ¿De qué aprovecha haber refrenado los impulsos y tener bajo dominio las pasiones, si en medio de la acción desconoces las ocasiones propicias y no sabes cuándo, dónde y cómo debe realizarse cada acto? Porque una cosa es conocer el valor y el precio de los objetos, otra acertar el momento preciso, otra distinta reprimir los impulsos y dirigirse a la acción sin precipitarse. Entonces la vida concuerda consigo misma cuando la acción no abandona el impulso y el impulso corresponde al valor de cada cosa, siendo suave o más vivo según la forma en que tal cosa debe ser deseada.

La filosofía natural se divide en dos partes, que se 16
ocupan de los seres corpóreos y de los incorpóreos; una

129 Más, por encima de las tres partes «existe otra región superior *metafísica,* propia del espíritu divino y humano, donde se desarrolla la actividad superior del logos divino» (cf. Elorduy, *El Estoicismo* I, pág. 346).

y otra se distribuyen, por así decirlo, en distintas clases. El capítulo de los seres corpóreos se ocupa, en primer lugar, de los seres que engendran y de los que son engendrados —los elementos cuentan como engendrados[130]—. A su vez, el capítulo acerca de los elementos, según piensan algunos, es simple; a juicio de otros, comprende la materia, la causa que mueve todos los seres y los elementos.

17 Me falta dividir la lógica. Todo discurso o es continuado, o está dividido en preguntas y respuestas; a este segundo se ha convenido en llamarlo «dialéctico», al primero «retórico». La «retórica» atiende a las palabras, a su sentido y ordenación. La «dialéctica» atiende a dos objetivos: los términos y su significado, esto es, al contenido de las cosas y a los vocablos que lo expresan. A continuación viene una innumerable subdivisión de uno y otro discurso. Por ello terminaré en este punto y

no trataré sino los puntos más destacables[131];

de otra suerte, si pretendiera subdividir las partes, me saldría un libro pormenorizado.

18 No te impido, Lucilio, el mejor de los hombres, que leas estas cosas, con tal que cuanto leas lo apliques, al instante, a las costumbres[132]. Éstas debes moderarlas: estimula tu languidez, reprime tu flojedad, vence tu obstinación, combate cuanto puedas tus propias pasiones y las del público; y cuando éste te diga: «¿Hasta cuándo los mismos reproches?», respóndele:

130 Para Séneca, los elementos son también creados, nacen de la materia inerte que aguarda la acción de Dios.

131 VIRG., *En.* I 342. La cita en su contexto presenta las palabras que Venus dirige a Eneas contándole las vicisitudes por las que pasa Dido, la reina de Cartago.

132 Séneca no desaconseja la dialéctica, sino que quiere que se la oriente hacia la moral.

«Soy yo quien debiera decir: '¿Hasta cuándo cometeréis las mismas faltas?' ¿Pretendéis que los remedios cesen antes que las enfermedades? En cuanto a mí, lo proclamaré con tanto más ahínco, y puesto que lo rehusáis, perseveraré en mi empeño. Entonces comienza a ser útil la medicina cuando el tacto provoca dolor en un cuerpo insensible. Os indicaré los remedios, aun en contra de vuestra voluntad. Alguna vez deben llegar a vuestros oídos palabras sin halago, y puesto que no queréis escuchar la verdad uno por uno, escuchadla todos juntos. 19

»¿Hasta dónde extenderéis los límites de vuestras fincas? El campo que cobijó a un pueblo ¿resulta angosto para un solo dueño? ¿Hasta dónde extenderéis las tierras de labor, no contentos siquiera con fijar los límites de vuestra heredad en el espacio de una provincia[133]? El curso de famosas corrientes de agua atraviesa fincas de particulares, y ríos caudalosos, frontera de grandes pueblos, son vuestros desde el nacimiento a la desembocadura. Aun esto os parece poco, si con vuestros latifundios no tenéis rodeado el mar, si las tierras allende el Adriático, el Jónico y el Egeo no las señorea vuestro administrador, si las islas, mansión de grandes caudillos[134], no las contáis como posesiones sin valor. Poseed los dominios más extensos que queráis, sea vuestra finca lo que en otro tiem- 20

133 Nuestro autor ataca, por tanto, a quienes agotan provincias enteras al servicio de sus pasiones y extienden desmesuradamente sus dominios.

134 *V. gr.* la isla de Ítaca, patria de Ulises, en la que, al parecer, piensa Séneca.

po se llamaba un imperio, convertid en vuestro cuanto podáis, mientras los bienes ajenos os superen.

21 »Ahora me dirijo a vosotros cuyo lujo se patentiza no menos ostensiblemente que la codicia de éstos. A vosotros os digo: '¿Hasta cuándo no habrá lago alguno en que no dominen las techumbres de vuestras quintas, ni río alguno cuyas orillas no las bordeen vuestros edificios? Doquiera surjan venas de agua caliente, allí se levantarán nuevos albergues de lujo. Doquiera el litoral se repliegue formando una ensenada, vosotros echaréis inmediatamente los cimientos[135], y sólo contentos con el terreno que con vuestras manos le hayáis ganado, haréis que el mar se retire hacia adentro. Aun cuando en todo lugar deslumbren vuestros palacios, aquí situados sobre montes, con amplia perspectiva de tierras y mar, allí elevados sobre la llanura a la altura de los montes, después de haber construido muchos y grandiosos, sois, no obstante, cada uno un solo cuerpo y éste insignificante. ¿De qué os aprovechan los numerosos dormitorios? Os acostáis en uno solo. No es vuestro el aposento en el que no habitáis.'

22 »A continuación me refiero a vosotros, cuya desmesurada e insaciable gula escudriña de un lado los mares y de otro las tierras, y trata de atrapar con gran empeño unas presas con anzuelos, otras con lazos, otras con redes de diversos tipos: ninguna especie de animal tiene reposo a no ser que os cause hastío. ¡Cuán poco gusta de estos festines, preparados con tanto esfuerzo, vuestro paladar, exhausto de placeres! ¡Cuán poco saborea esta fiera, apresada con gran peligro, el señor que sufre indigestión y náuseas! De tan gran cantidad de ostras, importadas de tan lejos, ¡cuán pocas se introducen en ese estómago insaciable! Desdichados, ¿es que no comprendéis que vuestra avidez es mayor que vuestro vientre?»

Di a los demás estas cosas para que, mientras las dices, las escuches tú mismo; escríbelas, para que, mientras las escribes, las leas, también tú, refiriéndolo todo a la conducta moral y a pacificar el furor de las pasiones. Estudia no para saber algo más, sino para saberlo mejor. 23

135 Así sucedía a orillas de Bayas, donde las construcciones sobre terraplenes movieron a Horacio a escribir frases de censura moral: cf. *Od.* II 18, 18-20, y III 1, 33-37. También las censura SÉNECA en sus tragedias: cf. *Tiestes* 459 ss.

90

Elogio de la filosofía, medio para alcanzar la sabiduría

La filosofía enseña a vivir bien: el culto a los dioses y el amor a los hombres. Séneca concede a Posidonio que en la Edad de Oro los reyes gobernaban con sabiduría (1-6). Pero disiente de él en que la filosofía haya sido la inventora de las artes útiles para la vida; se trata de inventos de la razón, no de la recta razón (7-25). En cambio, la sabiduría nos impulsa a la concordia, nos adoctrina sobre el bien y el mal, sobre los dioses y las almas, sobre la vida; hace de la honestidad el sumo bien (26-35). Más no cree Séneca que se cultivara en la Edad de Oro: no existía la avaricia y el lujo, pero aquellos hombres no fueron sabios; eran inocentes, pero sin el esfuerzo hacia la perfección (36-46).

¿Quién puede dudar, Lucilio querido, de que de los 1
dioses inmortales dimane el beneficio de la vida, y de la filosofía el de la vida honesta? En consecuencia tendríamos por cierto que estamos tanto más obligados a la filosofía que a los dioses, cuanto que la vida honesta es un

beneficio superior a la vida, si no fuera verdad que los dioses nos han dispensado la propia filosofía, de la que a nadie otorgaron el conocimiento, mas a todos la capacidad.

2 Porque si también de ella hubiesen hecho un bien común y al nacer fuésemos sabios, hubiese perdido la sabiduría la mejor cualidad que posee en sí misma, la de no contarse entre los dones fortuitos. Ahora, en cambio, presenta este aspecto estimable y magnífico, que a nadie toca en suerte, que cada uno se la debe procurar, que no se mendiga a otro. ¿Qué podrías admirar en la filosofía, si fuese objeto de un beneficio?

3 Único es su cometido, descubrir la verdad sobre las cosas divinas y humanas; de ella nunca se separan la religiosidad, la piedad, la justicia y todo el restante cortejo de virtudes enlazadas y coordinadas entre sí. Ella nos enseña a venerar las cosas divinas, a amar las humanas, que el dominio lo ejercen los dioses y la solidaridad los hombres[136]. Esta última durante algún tiempo permaneció inviolable, hasta que la codicia disolvió la sociedad y fue causa de pobreza aun para aquellos a los que había hecho muy ricos, pues dejaron de poseerlo todo, al quererlo poseer como un bien particular.

4 Mas los primeros mortales y los hijos que nacieron de ellos secundaban sin corromperse la naturaleza y reconocían a una misma persona como a su caudillo y su ley, confiándose a la decisión del mejor; porque es norma de

[136] Este principio de unidad establecido por Séneca responde a la metafísica, que abarca con mirada superior a todo el conjunto de la filosofía (cf. *Ep.* 89, 14) y que no es fácilmente compatible con la atonía de las partes de la filosofía, propugnada más abajo por Posidonio (cf. ELORDUY, *El Estoicismo* I, pág. 353).

la naturaleza someter lo más débil a lo más vigoroso[137]. Así al frente de silenciosos rebaños andan o los ejemplares más robustos, o los más valerosos: no camina delante de la manada el toro degenerado, sino el que por su corpulencia y músculos supera a los restantes machos; la manada de elefantes la guía el más grande; entre los hombres el más grande se tiene como el mejor. Así, pues, el gobernante se elegía por su valor moral, por ello gozaban de suma felicidad los pueblos en los que no podía ser más poderoso sino aquel que era el mejor, ya que puede conseguir seguro cuanto quiere quien no cree poder más de lo que debe.

Por ello juzga Posidonio que en aquella Edad que se 5
denomina de Oro, la realeza estuvo en manos de los sabios. Éstos reprimían la violencia y al más débil lo protegían de los más fuertes, inducían a la acción y disuadían de ella indicando lo útil y lo nocivo; su prudencia cuidaba de que nada faltase a los suyos, su fortaleza alejaba de ellos los peligros, su beneficencia los engrandecía y hermoseaba sometidos como estaban a él. Gobernar era un servicio, no un dominio. Nadie ejercía el peso de su autoridad contra aquellos que le habían deparado el poder, ni tenía nadie intención o motivo para injuriar, puesto que se obedecía de buena gana a quien gobernaba con rectitud, ni el rey podía formular una amenaza mayor a los desobedientes que la de abandonar su reinado.

[137] Se refiere Séneca a la época de la humanidad regulada por los instintos gregarios de los hombres, que, sin leyes propiamente dichas, se sometían a un jefe o rey como guía. La identificación del jefe con la ley constituiría un logro antiguo de los filósofos. Las reflexiones referidas a la sociedad gregaria de los tiempos prehistóricos parecen inspiradas en los criterios por los que Aristóteles justifica la esclavitud natural, no impuesta (cf. ELORDUY, *ibid.*, I, págs. 354-355).

6 Mas, luego que, al insinuarse los vicios, la realeza se convirtió en tiranía [138], comenzaron a ser necesarias las leyes que también en un principio dictaron los sabios. Solón [139], que fundamentó Atenas con una legislación justa, fue contado entre los siete famosos por su sabiduría; si Licurgo [140] hubiera vivido en la misma época, se hubiera sumado a aquel número sagrado en el puesto octavo. Las leyes de Zaleuco [141] y de Carondas [142] son elogiadas. No fue en el foro, ni en el atrio de los jurisconsultos, sino en aquel silencioso y sagrado retiro de Pitágoras [143], donde éstos aprendieron las leyes que dieron a Sicilia, entonces florenciente, y a Grecia a través de Italia.

7 Hasta aquí estoy de acuerdo con Posidonio; pero no podría admitir que las artes que utiliza nuestra vida en el uso cotidiano las haya inventado la filosofía, ni le atribuiré a ella la gloria de su elaboración [144]. «Ella —dice Posidonio— a los humanos que andaban diseminados y que se protegían ora en chozas, ora en el hueco de alguna roca, ora en la cavidad de un tronco de árbol, les enseñó a construir casas.» Por mi parte, no creo que la filosofía haya discurrido estas construcciones de casas que se alzan sobre casas y de ciudades que se asientan sobre ciudades, como tampoco los viveros de peces, puestos a buen recaudo para que la glotonería no se viera expuesta al riesgo de las tempestades, y así, aunque la furia del mal fuera muy violenta, la voluptuosidad dispusiera de sus propios puertos donde cebar cantidades de peces variados.

¿Qué pretendes? ¿Que la filosofía ha enseñado a los 8 hombres a disponer de llaves y cerrojo? ¿Qué otra cosa supondría esto sino dar el santo y seña a la avaricia? ¿Acaso la filosofía sostiene estos edificios que se yerguen en lo alto con tan gran peligro para sus moradores? Porque no habría bastado protegerse con medios improvisados y encontrar algún cobijo natural sin recurso a la técnica y sin dificultades.

Créeme: fue feliz aquel siglo antes que hubiese arqui- 9 tectos y decoradores. Tales oficios surgieron cuando ya se introducía el lujo, a fin de cortar a escuadra las vigas y mediante la sierra dividir por el trazo señalado, con mano firme, el tronco;

138 Se refiere a una Edad intermedia, la de los tiranos primitivos, establecida por Posidonio, que también subscribe Séneca.

139 Es el iniciador de la democracia ateniense y famoso legislador, fundamentado sólidamente en la justicia, que otorgó el poder político a la Asamblea Popular, y que si concedió más derechos a la nobleza, también le impuso tributos mayores.

140 El mítico legislador de los espartanos, cuyo espíritu, según se dice, modeló enteramente. Con todo, se afirma por algunos que no fue un personaje histórico, sino que lo inventó la aristocracia espartana para darse prestigio. Se ha supuesto que viviría entre los siglos XI y IX a. C.

141 Es el también legendario legislador de los locrios, al que se le sitúa en el siglo VII a. C. Suele afirmarse que sus leyes estaban concebidas en beneficio de la aristocracia.

142 Legislador de Catania (Sicilia) al que parece muy probable que se le deba reconocer personalidad histórica (ss. VII y VI): fue el pacificador de su patria y extendió su acción legislativa por toda Sicilia y por la Magna Grecia.

143 Efectivamente el filósofo de Samos, a partir del 531 a. C., estableció en Crotona, para una minoría selecta, una escuela de carácter místico-religioso que se difundió por toda Sicilia, Magna Grecia y llegó hasta Roma, ejerciendo una poderosa influencia en los espíritus.

144 Séneca niega el valor de «liberal» a la cultura material y utilitaria. En su estudio de perfeccionamiento moral en pos de la sabiduría no ha lugar para artes tales como la pintura, la escultura, la arquitectura y ni siquiera la música (cf. *Ep.* 88, 18, y ELORDUY, *El Estoicismo* II, págs. 259 y 280).

ya que los antiguos dividían con cuñas la madera fácil de
[hender[145].

En efecto, en las casas no se disponía de un comedor idóneo para el banquete sagrado, ni para este fin se transportaba en larga hilera de carros, con gran temblor de las calles, el pino o el abeto de donde pendiesen artesonados de oro macizo.

10 Horquillas, colgadas de uno y otro lado, sostenían la cabaña; espesura de ramaje y hacinamiento de hojas, colocadas en pendiente, facilitaban el desagüe de la lluvia, aunque fuese abundante. En estas moradas habitaron seguros; el techo de paja los protegía en libertad; la servidumbre habita ahora bajo mármol y oro.

11 También disiento de Posidonio en lo de creer que los utensilios de los artesanos fueron inventados por los sabios; pues de esta forma podría decir que fueron los sabios quienes

entonces inventaron el modo de cazar las fieras con lazos, engañándolos con la liga, y de rodear con la jauría extensos pastizales[146].

Porque todo esto lo descubrió la sagacidad, no la sabiduría humana.

12 Tampoco comparto la opinión de que fueron los sabios quienes descubrieron las minas de hierro y cobre, cuando

145 VIRG., *Geórg.* I 144. Séneca se apoya en el poeta para demostrar que cada perfeccionamiento técnico no exigido por la sabiduría supuso una nueva penalidad para el hombre primitivo.

146 VIRG., *ibid.*, I 139-140. En un contexto similar al de la cita virgiliana precedente, señala Séneca que el progreso técnico no es obra de la sabiduría, sino de la sagacidad humana.

el suelo, calcinado por el incendio de los bosques, desparramó licuados por la superficie los filones que se hallaban contiguos: tales minas las encuentran los mismos que las explotan.

Tampoco me parece a mí tan sutil como a Posidonio 13
la cuestión de si el martillo comenzó a estar en uso antes que las tenazas. Uno y otro instrumento los inventó alguien de ingenio despierto, perpicaz, no grande, ni elevado; como cualquier otro objeto que ha de procurarse encorvando el cuerpo y con la mirada dirigida a la tierra. El sabio fue sencillo en su modo de vivir. ¿Cómo no, si también en nuestra época desea vivir con la máxima simplicidad?

¿Cómo se explica, por favor, que admires, a un tiem- 14
po, a Diógenes[147] y a Dédalo[148]? ¿De los dos, cuál te parece sabio? ¿El que inventó la sierra, o el otro que, cuando vio a un niño bebiendo agua en el hueco de la mano, al punto quebró la copa sacada del zurrón, mientras se hacía este reproche: «¡Cuánto tiempo, necio de mí, he llevado fardos inútiles!», el mismo que se arrollaba en su tonel y en él se dormía?

147 Nacido en Sinope, vivió en el siglo IV a. C. Es el fundador y figura prócer de la escuela cínica: tanto con sus numerosos escritos como con su austera conducta manifestó su menosprecio por las riquezas y los honores, abogando por el retorno a la sencillez de la naturaleza. Su ideal, la virtud, se consigue después de mucho ejercicio.

148 Figura legendaria que representa, en la Antigüedad helénica, una inventiva y capacidad artística considerablemente extraordinarias. Arquitecto, escultor e inventor de la *segur.* En la navegación sustituyó los remos por las velas y modeló estatuas que se movían automáticamente. Condenado por Minos a ser encerrado en el Laberinto con el Minotauro, pudo escapar construyendo alas artificiales que sujetó con cera a sus espaldas.

15 ¿En la actualidad, pues, juzgas acaso más sabio al que inventó el modo de hacer saltar a inmensa altura, por ocultas cañerías, el perfume del azafrán; que inunda los canales con súbita acometida de las aguas o los vacía; que ensambla los artesonados giratorios de los comedores de tal suerte que a un panel suceda sin interrupción otro distinto, y así los techos se muden tantas veces como los servicios de mesa; o más bien al que muestra a los demás y a sí mismo que la naturaleza no nos ha impuesto nada áspero, ni difícil, que podemos disponer de una mansión sin ayuda de marmolistas, ni de artesanos, que podemos ir vestidos sin recurrir al comercio de la seda, que podemos tener los medios necesarios para nuestra subsistencia, si nos contentamos con aquellos que la tierra ha puesto sobre su superficie? En efecto, si el linaje humano quiere escuchar a éste, comprenderá que tan inútil le resulta el cocinero como el soldado.

16 Fueron sabios o, por lo menos, semejantes a los sabios aquellos que encontraban fácil la protección de su cuerpo. Con un simple cuidado se satisface la necesidad; para el deleite se impone el esfuerzo. No echarás de menos a los artesanos; secunda la naturaleza. Ella no quiere que estemos agobiados; nos equipó para todos los menesteres que nos imponía. «El frío es insoportable para el cuerpo desnudo.» Y ¿qué? ¿Las pieles de las fieras y de los restantes animales no bastan y sobran para defendernos del frío? ¿No son muchos los pueblos que cubren sus cuerpos con la corteza de los árboles? ¿Las plumas de las aves no las entrelazan para que sirvan de vestido? ¿Hoy mismo gran parte de los escitas no se cubre con la piel de las zorras y del armiño, suaves al tacto e impenetrables al viento? Y ¿qué? ¿Gentes de toda clase no han tejido un enrejado de mimbres y lo han embadurnado con el barro común y luego han cubierto el tejado con paja y hojas silvestres, y así, mientras se deslizaba la lluvia por la techumbre inclinada, han pasado el invierno sin temor?

«Con todo es necesario ahuyentar el calor del sol esti- 17
val con una sombra más densa.» Pues ¿qué? ¿El decurso del tiempo no ha mantenido ocultos muchos lugares que, socavados ora por la inclemencia del tiempo, ora por cualquier otro accidente, se han transformado en cuevas? Pues ¿qué? ¿Las gentes de las Sirtes no se ocultan en fosas, como también aquellos que por el excesivo ardor del sol no disponen de ninguna otra cobertura, harto segura para ahuyentar el sol, que no sea su mismo árido suelo?

La naturaleza no fue tan injusta que, mientras otorga- 18
ba a todos los demás animales una fácil existencia, sólo al hombre le impidiese vivir sin el auxilio de tantas artes. Ella nada penoso nos ha impuesto, nada que debamos conseguir con fatiga a fin de prolongar la existencia. Hemos nacido para una vida acomodada: todo lo hemos hecho difícil por hastío de los recursos fáciles. El cobijo, el vestido, los alivios del cuerpo, los alimentos y todos los objetos que ahora se han convertido en enorme problema los teníamos a nuestro alcance, de balde y asequibles con pequeño esfuerzo; pues la justa medida de todos ellos estaba acorde con la necesidad: nosotros los hemos convertido en caros, admirables, sólo posibles de conseguir mediante complicadas y múltiples artes. La naturaleza se basta para aquello que exige.

A la naturaleza ha renunciado el lujo que cada día se 19
estimula a sí mismo, que, a lo largo de tantos siglos, va en aumento y con su inventiva fomenta los vicios. Al principio comenzó a desear lo superfluo, luego lo perjudicial, por último entregó el alma al cuerpo, y le ordenó ser esclava de sus caprichos. Todos estos artilugios que permiten

circular o hacer ruido por la ciudad, desarrollan un negocio en favor del cuerpo, al que antes se le ofrecían todas las cosas como a un esclavo, y ahora se le dispensan como a un señor. Así, pues, de ahí proceden los talleres de tejedores, de ahí los de artesanos, de ahí los de fabricantes de perfumes, de ahí los de maestros que enseñan movimientos lascivos del cuerpo y cantos voluptuosos y lánguidos. Porque ha desaparecido aquella moderación natural que limitaba los deseos a su necesaria satisfacción; ahora es señal de incultura y miseria contentarse sólo con lo suficiente.

20 Es increíble, querido Lucilio, con qué facilidad el embeleso del discurso aparta de la verdad incluso a los varones nobles. Ahí tienes a Posidonio, uno de los maestros que, a fe mía, han aportado mayor contribución a la filosofía; éste, tratando de explicar primeramente cómo de una madeja floja y suelta unos hilos se tuercen y otros se recogen, luego cómo el tejido mediante las pesas suspendidas extiende en cadena recta la urdimbre y cómo, introducida la trama, para aflojar la tensión de la cadena que aprieta por ambos lados, por la acción de la paleta se la obliga a reunirse y estrecharse, afirmó que también el arte del tejedor había sido inventado por los sabios, olvidándose de que más tarde fue descubierto este modo de tejer más refinado, merced al cual

> *el tejido está sujeto a la traviesa, la caña separa la urdimbre, se introduce mediante la aguda lanzadera la trama cruzada que sacuden los dientes acerados del ancho peine*[149].

[149] Ovidio, *Metamorf.* VI 55-58. Se refiere a la competición habida entre Palas Atenea y Aracne para bordar un tejido y recibir el premio de la competición. Aracne resultó vencedora, pero la diosa la transformó en araña.

¿Y qué hubiera dicho si hubiese llegado a ver estos tejidos de nuestra época, en la que se confeccionan vestidos que nada han de cubrir, con los que no se da protección alguna, no digo ya al cuerpo, sino que tampoco al pudor?

A continuación pasa a los agricultores y, con no menor 21
facundia, describe el suelo surcado por el arado con una segunda cava, a fin de que la tierra más mullida acoja más fácilmente las raíces; luego, las semillas esparcidas y las hierbas arrancadas con la mano, para que no brote de improviso planta alguna silvestre que destruya la mies. Sostiene que también esto es obra de los sabios, como si en la actualidad no encontrasen los cultivadores del campo numerosos y nuevos métodos con que incrementar la fertilidad.

Luego, no contento con estas artes, vincula al sabio 22
con el molino; cuenta, en efecto, cómo, remedando a la naturaleza, comenzó a fabricar el pan. «Al grano introducido en la boca —dice él— lo desmenuza la fuerza de los dientes al chocar unos contra otros y las partículas que se escapan las devuelve la lengua a los propios dientes; entonces se empapa todo de saliva para que penetre con más facilidad en la escurridiza garganta; una vez que llega al estómago, se digiere con el calor siempre uniforme de éste; luego, por fin, se asimila al cuerpo.

»Imitando este modelo, alguien colocó una dura piedra 23
encima de otra a semejanza de los dientes, donde una mandíbula inmóvil aguarda el movimiento de la otra; seguidamente, el choque de ambas desmenuza los granos, que son sacudidos repetidas veces, hasta que, trituradas sin cesar, se convierten en polvillo; entonces, rociando la harina con agua, a fuerza de sobarla, la amasó y le dio forma de pan, que en un principio coció la ceniza caliente y el ladrillo enrojecido; más tarde se fueron inventando

poco a poco los hornos y otros procedimientos en los que el calor se regulase a voluntad.»

Poco faltó para que afirmase que el arte del zapatero había sido también inventado por los sabios.

24 Todos estos oficios sin duda los discurrió la razón, pero no la recta razón. Son inventos del hombre, no del sabio, igual que, por Hércules, los navíos con que surcamos los ríos y los mares, después de haberles provisto de velas para recibir el ímpetu de los vientos, y de haberles aplicado el timón en la popa, para cambiar, en un sentido o en otro, el rumbo de la travesía: el modelo se ha inspirado en los peces a quienes guía su cola, cuyos ligeros movimientos a uno y otro lado dirigen su marcha veloz.

25 «Todos estos oficios —replica Posidonio— los descubrió, por supuesto, el sabio, pero, siendo demasiado insignificantes para que éste se ocupara de ellos, los encomendó a operarios más humildes.» Por el contrario, no han sido ideados por gente distinta de aquella que hoy mismo los practica. De algunos sabemos que han surgido precisamente en nuestro tiempo, como el uso de los cristales que transmiten la claridad de la luz mediante una lámina transparente, como los pavimentos abovedados en las salas de baños y la tubería incrustada en las paredes a través de la cual se distribuye el calor para que abrigue de modo uniforme tanto las estancias más bajas como las más altas. ¿Qué decir de los mármoles que dan brillo a los templos, que dan brillo a nuestras casas? ¿Qué de las moles de piedra, redondeadas y bruñidas, sobre las que cimentamos pórticos y edificios con capacidad para pueblos enteros? ¿Qué de las abreviaturas de palabras por cuyo medio se recoge un discurso, por más apresurado que se pronuncie, pudiendo la mano seguir la velocidad de la lengua? Son estos inventos de los esclavos más viles.

La sabiduría dispone de sede más elevada y no alecciona las manos, es maestra de las almas. ¿Quieres saber lo que ha descubierto, lo que ha realizado? No los bellos movimientos corporales, ni las varias modulaciones por medio de la trompeta y la flauta que, al acoger el soplo lo transforman o a su salida, o a su paso, en el sonido musical. No construye armas, ni murallas, ni aparejos de guerra: fomenta la paz y exhorta a la concordia al humano linaje. 26

No es, lo repetiré, artesana de instrumentos útiles a las necesidades de la vida. ¿Por qué le asignas un cometido tan pobre? Estás contemplando a la artífice de la vida[150]. Las demás artes las tiene ciertamente bajo su dominio; porque a quien le sirve la vida, le sirven también los ornamentos de la vida; por lo demás, su meta es la adquisición de la felicidad, hacia ella conduce, hacia ella abre el camino. 27

Ella enseña qué cosas son malas y cuáles parecen serlo; libera el ánimo de vanas apariencias; le confiere la sólida grandeza, pero la arrogante y engañosa la rechaza por vana, y no permite ignorar la diferencia entre nobleza y engreimiento; comunica el conocimiento de la naturaleza entera y de sí misma. Nos descubre la naturaleza y atributos de los dioses, los poderes infernales, los lares[151], los ge- 28

[150] La diferencia entre Séneca y Posidonio es clara. El primero no cree que fueran sabios los inventores de las artes necesarias para la vida, como las textiles, metalúrgicas, etc.; el segundo sí. Séneca, en efecto, encarece más el concepto de sabio y sabiduría, que se da pocas veces.

[151] Eran los espíritus de los muertos, que, en calidad de dioses tutelares, protegían a los moradores de la casa romana. Sobre los Genios, cf. *Ep.* 12, 2, y ROCA, *Séneca. Epístolas...* I, pág. 137, n. 285. Eran como dioses protectores que se identificaban con la personalidad de cada hombre.

nios, las almas que han conseguido la segunda categoría de dioses[152], dónde está su morada, cuál es su actividad, su poder, su voluntad. Éstas son sus vías de iniciación con las cuales nos descubre no el santuario de un municipio, sino el templo inmenso de todos los dioses, el propio cielo, cuya verdadera imagen y verdadero rostro ella ha ofrecido a la contemplación de nuestra alma, ya que para un espectáculo tan grandioso la vista queda ofuscada.

29 Luego se ha ocupado de los principios de las cosas, de la razón eterna dada al universo y del vigor de todos los gérmenes que configura a cada cosa en particular. Después ha comenzado a investigar acerca del alma: su origen, su morada, su duración y las partes de que consta. A continuación, de los seres corporales ha pasado a los incorpóreos, examinando su verdad y sus pruebas, luego ha indicado cómo distinguir los equívocos de la vida y del discurso, ya que en una y otro la falsedad va mezclada con la verdad.

30 Repito que el sabio, según piensa Posidonio, no se ha substraído a estas artes, pero tampoco se ha aplicado en modo alguno a ellas. Porque no hubiera juzgado digno inventar algo, si no lo hubiera juzgado merecedor de un empleo constante; no se aplicaría a lo que debiera abandonar.

31 «Anacarsis[153] —afirma Posidonio— inventó la rueda del alfarero, que al dar vueltas configura las vasijas.» Lue-

152 Parece referirse a las almas insignes por su virtud que han conseguido ya la apoteosis o divinización. Entre los romanos el primero que la obtuvo fue Rómulo con el nombre de Quirino.

153 Originario de Escitia (s. VI a. C.), conoció en Atenas a Solón y se distinguió por su moralidad y sabiduría, siendo contado entre los siete sabios. Por haber intentado implantar la cultura y religión helénicas en su patria, su hermano, el rey de la región, lo consideró impío y lo hizo ejecutar.

go, ya que en Homero se menciona la rueda del alfarero, prefirió que se tuvieran por apócrifos los versos de Homero, antes que la historia de Posidonio. Por mi parte sostengo que Anacarsis no fue el autor de este invento y, si lo fue, concedería que un sabio lo descubrió, pero no en su condición de sabio, sino de la misma manera que los sabios realizan numerosos actos en cuanto hombres, no en cuanto sabios. Supónte que un sabio es muy veloz: a todos los adelantará en la carrera por su rapidez, no por su sabiduría. Desearía mostrar a Posidonio un vidriero que con su soplo modela el cristal en tan múltiples formas que apenas una mano experta las puede reproducir. Tales artes se han inventado después de que hemos dejado de encontrar a un sabio.

«Se dice —insiste— que Demócrito[154] inventó la bó- 32
veda a fin de que el arco que forman las piedras, al curvarse ligeramente, quedase trabado por el sillar central.» Sostengo que esta afirmación es falsa; en efecto, es preciso que antes de Demócrito existiesen puentes y puertas cuya parte superior es casi siempre arqueada.

«Se os olvida que el propio Demócrito inventó la for- 33
ma de ablandar el marfil y de convertir un guijarro en esmeralda mediante la cocción, con la cual también en nuestros días se colorean las piedras apropiadas para este cometido.» Aunque el sabio haya inventado estos procedimientos, no los ha inventado en su condición de sabio, dado que hace muchas cosas que vemos son hechas por los más indoctos o de forma igual, o con más destreza y experiencia.

154 Sobre Demócrito de Abdera (s. V), filósofo de talento universal, también preocupado por las cuestiones morales, cf. *Ep.* 7, 10, y ROCA, *Séneca. Epístolas...* I, pág. 117, n. 251.

34 ¿Preguntas qué es lo que el sabio ha investigado, qué es lo que ha dado a conocer? Primeramente la verdad y la naturaleza, la cual no ha examinado como el resto de los animales con mirada lenta en percibir las cosas divinas; luego, la ley que regula la vida, que ha acomodado al orden del universo, y ha enseñado no sólo a conocer a los dioses, sino a secundarlos y a recibir los sucesos fortuitos igual que un mandato. Nos ha prohibido someternos a opiniones falsas y ha sopesado en su justo precio lo que vale cada cosa; ha condenado los placeres a los que va unido el remordimiento; ha elogiado los bienes que siempre nos han de complacer, y ha declarado públicamente que es el más feliz aquel que no precisa de felicidad y el más poderoso el que es dueño de sí mismo.

35 No hablo de aquella filosofía que sitúa al ciudadano fuera de la patria y a los dioses fuera del mundo, que ha sacrificado la virtud al placer[155], sino de aquella que no acepta bien alguno que no sea la honestidad, y que no se puede ganar con las dádivas de los hombres o de la fortuna, cuyo precio consiste en no poder ser comprada a ningún precio.

No creo que esta filosofía hubiera existido en aquella edad inculta en que faltaban todavía los trabajos de la artesanía y los conocimientos útiles se aprendían por la
36 propia experiencia; como tampoco durante los tiempos dichosos en que los dones de la naturaleza estaban a la disposición de todos para que los usasen sin distinción, antes de que la avaricia y el lujo hubiesen desunido a los mortales y les hubiesen enseñado a pasar de la convivencia al pillaje: no eran sabios aquellos hombres aun cuando realizaban lo que conviene a los sabios.

Nadie, en verdad, imaginaría una condición mejor para 37
el género humano, ni hombre alguno a quien Dios permitiese regular las cosas terrenas y dirigir las costumbres de los pueblos elogiaría una situación distinta a aquella en la que, según cuentan, vivieron los hombres, entre los cuales

ningún colono removía la tierra; ni se permitía poner mojones en el campo o dividirlo con linderos: cosechaban en común, y la propia tierra lo producía todo con más largueza de lo que cualquiera le pedía[156].

¿Qué generación humana hubo más feliz que aquélla? 38
Gozaban en comunidad de la naturaleza; ella se bastaba como madre para proteger a todos; ella constituía la posesión segura de la riqueza pública. ¿Por qué no consideraré el más rico aquel linaje humano en el que no se podía encontrar a un pobre? En una situación tan felizmente organizada irrumpió la avaricia y, mientras deseaba separar una parte para transferirla a su dominio, lo puso todo en manos ajenas, y de la suprema abundancia terminó en la estrechez. La avaricia introdujo la pobreza y por su desmesurada ambición lo perdió todo.

Por ello, aunque ahora se empeñe en recobrar lo que 39
perdió, aunque sume campos a sus campos desposeyendo

155 Por supuesto, la filosofía epicúrea que propugnaba la inhibición en política y negaba la providencia de los dioses sobre los humanos, por más que presentase a la divinidad como ejemplo de «ataraxía» o imperturbabilidad (cf. ROCA, *ibid.*, I, págs. 49-54, donde hemos desarrollado las líneas fundamentales del influjo epicúreo en el epistolario de Séneca).

156 VIRG., *Geórg.* I 125-128. Frente al estímulo que Júpiter infundió en el ánimo de los hombres para cultivar debidamente los campos, la situación anterior, aquí descrita, era más bien de descuido. Así el poeta, que elogia el designio de Júpiter de impulsar la actividad humana, critica indirectamente la Edad de Oro.

al vecino o con dinero, o con injusticia, aunque ensanche sus tierras con la extensión de provincias enteras, y considere que poseer es hacer un largo recorrido a través de sus fincas, no obstante ninguna prolongación de sus confines nos hará volver al estado del que nos alejamos. Después de realizar todos los esfuerzos, tendremos muchas posesiones, antes lo poseíamos todo.

40 La propia tierra sin cultivo era más fértil y, con abundancia, satisfacía las necesidades de los pueblos, que no se entregaban al pillaje. No suponía menor placer haber hallado cuanto producía la naturaleza, que mostrar a otros el hallazgo; y a nadie podía sobrar o faltar: el reparto se hacía entre gente bien avenida. Ni el más fuerte había impuesto todavía su ley al más débil, ni el avaro, ocultando lo que para él era superfluo, había privado todavía a otros de lo necesario: era idéntica la solicitud por los otros que por uno mismo.

41 Las armas estaban quietas y las manos, sin mancharse con sangre humana, dirigían toda su hostilidad contra las fieras. Aquellos a quienes un espeso bosque defendía del sol y que, frente al rigor del invierno o de la lluvia, vivían protegidos en rústica choza bajo la fronda, pasaban sin angustia noches apacibles. A nosotros la inquietud nos atormenta en nuestros lechos de púrpura y nos despierta con agudísimas punzadas: por el contrario, ¡qué sueño tan dulce les procuraba a ellos el duro suelo![157].

42 No pendían sobre sus cabezas cincelados artesonados, sino que los astros rodaban por encima de ellos cuando estaban tumbados al aire libre y, espectáculo éste impresionante por las noches, el cielo realizaba sus rápidos gi-

157 Clara resonancia ideológica de la tragedia senecana, *Hérc. en el Eta* 644-647.

ros, impulsando en silencio una actividad tan grande. Tanto de día como de noche se ofrecía a sus ojos la visión de esta bellísima estancia; les agradaba contemplar unas constelaciones que desde lo alto del cielo iban hacia el ocaso y, a su vez, otras que surgían del horizonte recóndito. ¿Por qué no les iba a complacer holgarse en medio de estas maravillas esparcidas con tanta profusión? En 43
cambio, vosotros os atemorizáis por cualquier ruido en vuestras casas y, entre vuestros cuadros, si algún crujido se produce, huís aterrados. No poseían casas semejantes a ciudades. El aire y el libre soplo del viento en campo abierto, la dulce sombra de una gruta o de un árbol, fuentes y arroyos cristalinos no envilecidos por una construcción, ni por una cañería ni por cualquier conducto obligado, sino discurriendo a placer, prados hermosos sin artificio y, en medio de estas cosas, una agreste mansión, enlucida con mano tosca: ésta era su casa, acorde con la naturaleza, en la que se complacía en habitar quien ni a ella, ni por ella temía; ahora, gran parte de nuestro miedo lo causan nuestras moradas.

Mas, aun cuando su vida fuera egregia y libre de per- 44
fidia, ellos no fueron sabios, dado que este apelativo se aplica ahora a la obra consumada. Con todo no podría negar que fueron varones de elevado espíritu, recientemente salidos, por así decirlo, de manos de los dioses; porque no hay duda de que el mundo, todavía no agotado, producía seres mejores. No obstante, si bien todos poseyeron un natural más vigoroso y más dispuesto para el trabajo, no así todos poseían un espíritu consumado. En efecto, la naturaleza no otorga la virtud: hacerse bueno es obra de arte.

Ellos, en verdad, no buscaban el oro, ni la plata, ni 45
las brillantes piedras en las entrañas cenagosas de la tierra,

y perdonaban, además, la vida a los mudos animales: faltaba mucho para que un hombre, sin ira, sin temor, matase a otro hombre, sólo para darse un espectáculo. No disponían todavía de vestidos bordados, aún no se hilaba el oro, ni siquiera se extraía del yacimiento.

46 Entonces ¿qué? Eran inocentes a causa de su ignorancia; en efecto hay mucha diferencia entre no querer o no saber cometer una falta. Desconocían la justicia, la prudencia, la templanza y la fortaleza. De todas estas virtudes ofrecía algún remedo su inculta vida: la virtud no alcanza sino al ánimo instruido, aleccionado y que ha llegado, con un ejercicio constante, a la perfección. Nacemos ciertamente para ésta, pero faltos de la misma; y hasta en los mejores, antes de instruirse, hay madera de virtud, pero no virtud.

91

Lecciones que se derivan del incendio de Lyón

Se comprende el disgusto de Liberal por la destrucción inesperada de Lyón. Más la fortuna no debe sorprendernos por más insólitos que sean sus golpes (1-6). En lo humano no hay estabilidad; por ello debemos fortalecer el espíritu. Diversos fenómenos naturales han asolado ciudades famosas: toda obra está destinada a perecer (7-12). Con todo, Lyón puede resurgir a una situación mejor. Es preciso, pues, que nos eduquemos para aceptar la propia suerte: vida y muerte son similares para todos (13-18). No hay que temer los males imaginarios, ni siquiera la muerte, que hasta puede ser un bien (19-21).

1 Nuestro amigo Liberal[158] se encuentra ahora afligido por la noticia del incendio que ha consumido la colonia de Lyón. Esta calamidad podría impresionar a cualquiera, cuanto más a un hombre muy enamorado de su patria. Semejante suceso le ha movido a procurarse aquella entereza de alma que claramente ejercitó para soportar los infortunios que consideraba eran de temer. En cambio, no me extraña que tal desgracia tan imprevista y casi inaudita se haya producido sin sospecharla, puesto que no había precedentes: en efecto, a muchas ciudades las deterioró un incendio, pero a ninguna la aniquiló. De hecho, aun cuando sea la mano del enemigo la que ha aplicado el fuego a las casas, éste en muchas partes se apaga y, por más que se le atice constantemente, rara vez lo devora todo de tal forma que no deje nada a dirimir con la espada. Asimismo, apenas si hubo jamás un terremoto tan funesto y pernicioso que destruyese ciudades enteras. En suma, jamás estalló un incendio tan violento que no hubiese dejado pasto para otro incendio.

Tantas bellísimas construcciones, de las que cada una 2
bastaría para enaltecer una ciudad, las echó por tierra una sola noche y en medio de una paz tan grande aconteció lo que ni siquiera en la guerra puede temerse. ¿Quién podría creerlo? En plena quietud de las armas, cuando la tranquilidad se había difundido por todo el orbe de la tierra, el emplazamiento de Lyón, orgullo de la Galia, en vano se intenta encontrar[159]. A todos cuantos la fortuna

158 Se trata de Ebucio Liberal, nacido en Lyón y gran amigo de Séneca, a quien el filósofo, como ya dijimos, dedicó su obra *De beneficiis*.

159 Debe su emplazamiento actual al cónsul Lucio Munacio Planco, que erigió la ciudad ampliando la aldea preexistente en la desembocadura del Ródano y del Saona en el año 43 a. C. Destruida a principios de agosto del 64 de nuestra era por el terrible incendio al que se refiere Séneca en esta *Epístola,* fue reconstruida con la ayuda de Nerón y de toda la provincia Lugdunense (cf. R. WUILLEUMIER, *Lyon métropole des Gaules,* París, 1953).

abatió con calamidades públicas les permitió inquietarse
por lo que iban a sufrir; ninguna gran edificación ha care-
cido de un lapso de tiempo que preceda a su ruina: en
el caso de esta ciudad sólo una noche medió entre la má-
xima grandeza y la nada. Te cuento que fue destruida,
empleando en ello más tiempo del que, en realidad, trans-
currió en su destrucción.

3 Todas estas consideraciones doblegan el ánimo de nues-
tro querido Liberal, firme y resuelto frente a sus desgra-
cias. Y no está abatido sin causa: los reveses inesperados
resultan más graves; la novedad aumenta el peso de la ca-
lamidad y no existe mortal alguno a quien no duela más
la desgracia que, por añadidura, le ha sorprendido.

4 Por ello nada hay que no deba ser previsto; nuestro
ánimo debe anticiparse a todo acontecimiento y pensar no
ya en todo lo que suele suceder, sino en todo lo que pue-
de suceder. Pues ¿qué cosa hay que la fortuna no logre
arrebatar, si le place, aun de la situación más próspera?
¿qué cosa que ella no ataque y sacuda con tanta mayor
fuerza cuanto mayor es la hermosura con que resplande-
ce? ¿Qué cosa hay que le resulte penosa o difícil?

5 No lanza siempre su ataque por el mismo camino, ni
tampoco por el camino usual: unas veces dirige nuestras
manos contra nosotros mismos; otras, confiada en sus pro-
pias fuerzas, inventa pruebas sin causa justificada. No que-
da excluido momento alguno: en medio del mismo placer
surgen los motivos de dolor. En plena paz estalla la gue-
rra, y las garantías de seguridad se convierten en fuente
de temor: el amigo se vuelve enemigo y el aliado adversa-
rio. La bonanza estival se transforma en repentina tem-
pestad más impetuosa que la invernal. Sin enemigos sufri-
mos actos de hostilidad, y, a falta de otros motivos, una
felicidad desmesurada encuentra para sí las causas del in-

fortunio. A hombres muy sobrios les ataca la enfermedad,
a los muy vigorosos la tisis, a los muy inocentes el cas-
tigo, a los muy retirados la sedición; el azar discurre al-
gún nuevo medio con que imponernos su dominio, cuando
nos hemos olvidado de él.

Todo cuanto prolongadas generaciones han construido 6
con asiduos trabajos y la continua protección de los dio-
ses, lo dispersa y destruye un solo día. Concede un plazo
largo a los males que se avecinan quien les asigna un día:
una hora y un instante bastan para abatir los imperios.
Sería un motivo de consuelo para nuestra fragilidad y para
nuestros asuntos, si todas las cosas pereciesen tan lenta-
mente como se producen; en cambio, el crecimiento proce-
de lentamente, la caída se acelera.

Nada hay estable ni en privado, ni en público; tanto 7
el destino de los hombres como el de las ciudades cambia.
En medio de una situación muy tranquila se origina el te-
rror, y los males brotan con violencia donde menos se es-
peraba, sin que ninguna causa provoque desde fuera la
perturbación. Los reinos que habían subsistido ante las
guerras civiles y las externas van a la ruina sin que nadie
les empuje, ¡Cuán pocas ciudades han mantenido largo
tiempo su prosperidad! Así, pues, hay que sopesar todas
las posibilidades y fortalecer el espíritu frente a los riesgos
que nos puedan venir.

Piensa en los destierros, en los sufrimientos de la en- 8
fermedad, en las guerras, en los naufragios. Una desgracia
puede privar a la patria de ti o privarte a tí de la patria,
puede relegarte a los desiertos y puede convertir en desier-
to el mismo lugar en que se agolpa la multitud. Tomemos
en consideración todas las posibilidades del destino huma-
no y anticipémonos mentalmente no sólo a cuantos acci-
dentes suceden con frecuencia, sino a cuantos en el mayor

número puedan suceder, si no queremos vernos abatidos y quedar atónitos ante tales acontecimientos insólitos como si fueran excepcionales; hay que sopesar la fortuna en todos sus aspectos.

9 ¡Cuántas veces ciudades de Asia, cuántas veces ciudades de Acaya se derrumbaron en una sola sacudida de terremoto! ¡Cuántas fortalezas en Siria, cuántas en Macedonia fueron engullidas! ¡Cuántas veces semejante calamidad desoló a Chipre! ¡Cuántas veces Pafos se desplomó sobre sí misma! [160]. A menudo se nos ha notificado la destrucción de ciudades enteras, y nosotros, destinatarios con frecuencia de tales nuevas, ¡qué parte tan pequeña somos del universo! Reaccionemos, por lo tanto, contra los accidentes de la fortuna y sepamos que todo cuanto sucede no es tan grave como lo proclama la voz popular.

10 Ardió en llamas una ciudad opulenta, ornamento de las provincias entre las que estaba situada en lugar de privilegio, colocada sobre un montículo, por cierto no muy amplio: de todas estas ciudades, cuyo esplendor y fama ahora te ponderan, el tiempo borrará hasta sus huellas. ¿No ves cómo en Acaya han sido ya derruidos los cimientos de ciudades celebérrimas y no queda rastro alguno que muestre siquiera que han existido?

11 No sólo se desmoronan las obras de nuestras manos, ni sólo un breve tiempo destruye lo que han producido el arte y la actividad humana: las cumbres de los montes se disgregan, regiones enteras se han hundido, parajes que se hallaban lejos del litoral marítimo se han visto inundados por las olas: la enorme potencia del fuego erosionó

160 En *Nat. Quaest.* VI 26, 4, SÉNECA combate la afirmación de que las ciudades ofrecen mayor seguridad cuanto más próximas se hallan del mar, en un pasaje que puede considerarse paralelo de éste. Se alude también al tópico de la inestabilidad y muerte de las ciudades.

los cráteres por los que emitía su resplandor, y promontorios en otros tiempos altísimos, garantía y refugio de los navegantes, los rebajó de nivel. Las obras de la propia naturaleza se ven maltratadas y por ello debemos soportar con ánimo sereno la ruina de las ciudades.

Están en pie destinadas a caerse; a todas aguarda este 12
final: ora la fuerza interna de los vientos y su soplo en espacio reducido quiebra con sus violentas sacudidas la mole pesada que los oprime, ora el ímpetu tremendo de los torrentes subterráneos rompe los diques, ora la violencia de las llamas hace pedazos la estructura del suelo, ora la vetustez de la que nada está a salvo la destruye insensiblemente, ora la insalubridad del clima obliga a los pueblos a emigrar y el abandono corrompe los parajes desérticos. Sería largo enumerar todas las vías por las que el destino se consuma. Esto es lo único que sé: todas las obras de los mortales están condenadas a morir, vivimos en medio de cosas perecederas.

Así, pues, estos consuelos y otros semejantes ofrezco 13
a nuestro amigo Liberal, que arde en un increíble amor hacia su patria, la que quizás fue consumida por el fuego para ser reconstruida con mayor esplendor. A menudo una desgracia dio lugar a una fortuna más próspera: muchas cosas han caído para levantarse a mayor altura. Timágenes [161], enemigo de la prosperidad de la Urbe, aseguraba que los incendios de Roma a él le ocasionaban dolor tan

161 Profesor, polígrafo e historiador griego nacido en Alejandría. Fue llevado a Roma como prisionero de guerra; al ser puesto en libertad, abrió una escuela de retórica en la que le sucedió Asinio Polión. Gozó de la amistad de Augusto a pesar de la mordacidad con que se expresaba, pero, al fin, caído en desgracia se retiró a Albano, donde murió.

sólo porque sabía que luego surgirían edificaciones más bellas que las consumidas por el fuego.

14 Es de suponer que también en esta ciudad de Lyón todos rivalizarán por reconstruir edificios más grandes y esbeltos que aquellos que han perdido[162]. ¡Ojalá sean duraderos y construidos con mejores auspicios para más largo tiempo! Porque estamos en el centésimo año de la fundación de esta colonia, período que ni siquiera para un hombre es el máximo posible. Fundada por Planco, se incrementó por las excelencias del lugar en esta gran población: sin embargo, ¡cuántos infortunios muy penosos ha debido soportar en el tiempo que alcanza la vejez del hombre!

15 Por lo tanto, eduquemos nuestra alma para que comprenda y acepte la propia suerte y sepa que nada existe que la fortuna no haya intentado: ella posee el mismo derecho sobre los imperios que sobre los emperadores y el mismo poder sobre las ciudades que sobre sus habitantes. Por nada de esto debemos indignarnos: hemos entrado en un mundo que se rige por estas leyes. ¿Te agrada? Obedece. ¿No te agrada? Sal por el camino que quieras. Indígnate si alguna norma injusta ha sido establecida directamente contra ti; pero si estas leyes de la necesidad encadenan a los más encumbrados y a los más humildes, reconcíliate con el hado que todo lo disuelve.

16 No tienes por qué compararnos con los sepulcros y esos monumentos que, en altura desigual, bordean el camino: la ceniza iguala a todos. Desiguales por nacimiento,

162 Efectivamente, según TÁCITO (cf. *An.* XVI 13), Nerón envió a fines del 65 cuatro millones de sestercios para aliviar a la ciudad de Lyón en sus muchas pérdidas y para restaurar sus monumentos públicos. Tal cantidad habían enviado antes a Roma los lugdunenses para paliar los destrozos causados por el incendio del 64.

somos iguales en la muerte. Digo lo mismo de las ciudades que de sus habitantes: tanto Árdea[163] como Roma fueron conquistadas. El fundador de los derechos del hombre sólo nos diferenció por el linaje y por la gloria del nombre mientras subsistimos: mas, cuando hemos llegado al término de nuestra existencia mortal, nos dice: «Aléjate ambición: aplíquese una ley absolutamente igual para todos los que pisan la tierra.» Somos iguales para soportar cualquier infortunio; ninguno es más frágil que otro; ninguno tiene más seguridad para el día de mañana.

Alejandro, rey de Macedonia, había iniciado el estudio 17
de la geometría, ¡infeliz de él!, iba a saber lo pequeña que era la tierra de la que había conquistado una mínima parte. Sí, lo sostengo: «infeliz»[164] porque debía comprender que llevaba un sobrenombre falso: en efecto, ¿quién puede ser grande en una porción tan pequeña? Las enseñanzas que le impartían eran difíciles y precisaban de una aplicación constante, no eran tales que las pudiese captar un insensato que proyectaba su ambición más allá del océano. «Enséñame cosas fáciles», dijo. A lo que su maestro respondió: «Estas enseñanzas son las mismas para todos, difíciles por igual.»

Imagínate que la naturaleza te dice: «Estas cosas de 18
las que te quejas son las mismas para todos, a nadie pue-

163 Es la Árdea etrusca a 28 km. al sur de Roma, la capital de los rútulos, donde tenía su asiento el legendario Turno. Después de la derrota y muerte de éste, Eneas la incendió. Luego fue capital de los latinos. Durante el siglo VI fue sitiada por Tarquinio el Soberbio y derrotada en la guerra contra los samnitas en el siglo IV.

164 Esta anécdota que aprovecha Séneca para calificar de *infelix* a Alejandro, censurando así el sobrenombre de *magnus*, pone de relieve el juicio moral del filósofo sobre el gran caudillo griego. Éste, además de ser torpe para entender la geometría, se hallaba en los antípodas de la sabiduría.

do hacérselas más fáciles, pero el que se lo proponga puede hacérselas más fáciles.» ¿De qué forma? Con la serenidad del espíritu. Es preciso que sientas dolor, que tengas hambre y sed, que envejezcas, si consigues una existencia bastante prolongada entre los hombres, que enfermes, que sufras algún menoscabo, que perezcas.

19 Con todo, no tienes por qué dar crédito a esas voces que resuenan en torno a ti; ninguna de ellas es mala, ninguna intolerable o penosa. El miedo que se les tiene parte de un prejuicio. Te asusta la muerte tanto como la opinión ajena: ¿qué mayor insensatez que la de un hombre que teme las palabras? Con gracejo suele decir nuestro querido Demetrio [165] que, para él, el griterío de los ignorantes tiene el mismo valor que los ruidos que produce el vientre. «¿Qué me importa —dice— que suenen por arriba o por abajo?»

20 ¡Qué demencia la de temer ser infamado por los infames! Como os atemorizasteis de la opinión pública sin motivo, así también de aquello que nunca hubierais temido, si la opinión pública no os hubiera impulsado a ello. ¿Acaso experimentaría detrimento alguno el hombre de bien, salpicado por rumores injustificados?

21 Tales rumores tampoco deben perjudicar nuestra valoración respecto de la muerte: ésta goza también de mala reputación. Ninguno de aquellos que la acusan la ha experimentado: mientras tanto es una temeridad condenar lo que se desconoce. Por el contrario, tú sabes cuán provechosa es a muchos, a cuántos libra de la tortura, de la pobreza, de las quejas, de los suplicios, del hastío. No

[165] A este filósofo cínico, coetáneo y amigo de Séneca, alude éste en varias de sus *Ep.:* 20, 9; 62, 3 (donde le dedica grandes elogios), y 67, 14. Lo presenta siempre como «nuestro Demetrio» (cf. ROCA, *Séneca. Epístolas...* I, págs. 58-59).

estamos en poder de nadie, mientras que la muerte está en nuestro poder.

92

La virtud y la felicidad del sabio

En el alma el elemento racional manda sobre el irracional. Éste no ayuda al racional, como tampoco los bienes externos (1-7). Se ha pretendido vincular el placer con la virtud, mas el sabio será feliz aunque le falten comodidades tanto en la desgracia, como en la buena suerte (8-25). Gracias a la perfección de su razón, el sabio poseerá virtud y felicidad. Otra es la situación de los aspirantes a la sabiduría (26-29). Con virtud e intrepidez debemos aspirar al cielo, nuestra patria. Por ello el sabio se libera de la servidumbre del cuerpo y no le preocupan sus despojos mortales (30-35).

Pienso que estarás de acuerdo conmigo en que los bie- 1
nes externos los adquirimos para el cuerpo, que el cuerpo lo cuidamos en obsequio del alma, que en el alma hay partes subalternas por medio de las cuales nos movemos y alimentamos, y que éstas nos han sido otorgadas por causa del componente principal. Este componente principal contiene un elemento irracional y otro racional, aquél se subordina a éste, que es el único en no someterse a otro, sino que todo lo somete a sí. Porque también la razón divina dirige todas las cosas, sin estar ella sometida a ninguna, y nuestra razón humana tiene la misma entidad puesto que procede de aquélla [166].

[166] Cf. ELORDUY, *El Estoicismo* I, pág. 137: la relación de Dios con el hombre es concebida a modo de participación, es decir que la razón humana participa de la divina, del logos universal que informa al mundo.

2 Si estamos de acuerdo en este punto, es lógico que lo estemos también en admitir que la felicidad no consiste sino en tener una razón perfecta. Ella, en efecto, es la única que no doblega el ánimo, que se enfrenta a la fortuna; en cualquier situación se mantiene segura de sí misma. El bien único es, por tanto, aquel que jamás sufre menoscabo. Es feliz, lo mantengo, aquel a quien nada empequeñece; ocupa la cúspide, sin apoyarse en nadie que no sea él mismo, pues quien se sostiene con ayuda ajena puede caerse [167]. De otra suerte comenzará a tener gran peso en nosotros lo que nos es ajeno. ¿Quién, en efecto, va a querer cimentarse en la fortuna? ¿O qué hombre, que sea prudente, se maravilla por los bienes ajenos?

3 ¿En qué consiste la felicidad? En el sosiego y la tranquilidad perennes. Las otorgará la grandeza de alma, las otorgará la constancia porfiada en seguir el recto juicio. Tales virtudes ¿en qué condiciones se alcanzan? Siempre que hayamos captado plenamente la verdad, siempre que hayamos observado en nuestra conducta el orden, la mesura, el decoro, con una voluntad inasequible al mal y benevolente, en consonancia con la razón y sin separarse jamás de ella, digna a la vez de ser amada y admirada. En suma, para indicarte brevemente la norma, el espíritu del sabio debe ser tal cual corresponde a un dios [168].

4 ¿Qué puede desear aquel que está en posesión de todo lo honesto? Porque si las cosas que no son honestas pueden contribuir en algo al estado de felicidad, la vida feliz se hallará en esas cosas sin las cuales no puede darse. Y

[167] Cf. Roca, «Razón universal...», págs. 96-97. Séneca insiste aquí en el tema del ciclo epistolar 63-80, que enseña el camino para alcanzar la sabiduría y, por ende, la virtud y la felicidad.

[168] Cf. *infra*, § 30. El sabio iguala a Dios, excepto en la eternidad: cf. Elorduy, *El estoicismo*, pág. 159.

¿qué hay más torpe y necio que modelar el bien del alma racional con elementos irracionales?

5 Algunos juzgan, no obstante, que el sumo bien se acrecienta, pues tiene poca plenitud cuando la fortuna le es adversa. También Antípatro [169], uno de los grandes maestros de esta escuela, dice que otorga algún valor a los bienes externos, pero muy exiguo. Date cuenta de lo que significa que uno no se contente con la claridad del día si no ve que brilla una lucecita: ¿qué importancia puede tener una chispa en medio del resplandor del sol?

6 Si no te satisface la sola virtud, será necesario que desees añadir o el reposo que los griegos llaman *aochlesía* [170] o el placer. Al primero, de algún modo, se le puede admitir, ya que el alma, libre de inquietudes, dispone de tiempo para examinar el universo y nada hay que la aparte de la contemplación de la naturaleza. El segundo, el placer, constituye la felicidad propia del animal: unimos a lo racional lo irracional, a lo honesto lo deshonesto. ¿Tanto supone para la vida humana el cosquilleo del cuerpo?

7 ¿Por qué, pues, dudáis en afirmar que al hombre le va bien si tiene satisfecho el paladar? Y tú ¿vás a contar no digo ya entre héroes sino entre los simples hombres a éste cuyo sumo bien consiste en los sabores, en los colores y en los sonidos? Que se retire de esta categoría de criaturas bellísimas que siguen en nobleza a los dioses; que se le incluya entre las bestias a este ser que está satisfecho con el pasto [171].

[169] Es Antípatro de Tarso (s. II a. C.), discípulo y sucesor de Diógenes de Babilonia y maestro de Panecio. Cicerón (*Acad.* II 143) lo cuenta entre los *principes dialecticorum*. Véase, tb., *Ep.* 87, 38-40.

[170] El término griego cabe traducirlo por «tranquilidad ininterrumpida».

[171] Así, pues, el alma no es totalmente divina, sí lo es en su parte

8 El componente irracional del alma consta de dos partes: una impetuosa, ambiciosa, indómita, sujeta a las pasiones; otra sumisa, débil, entregada a los placeres; a la primera, sin freno, pero mejor o, al menos, más fuerte y más digna de un hombre, no se la ha tenido en cuenta; a esta segunda, lánguida y vil, se la ha considerado indispensable para la felicidad.

9 A ella han querido que le sirviese la razón, y al bien supremo del más noble de los vivientes lo han dejado envilecido, ignominioso, convertido además en una mezcolanza monstruosa de miembros diversos y mal proporcionados. Pues, como dice nuestro Virgilio, en Escila

> *el busto presenta forma humana, es hasta la ingle una doncella de pechos hermosos; su parte inferior una ballena de cuerpo descomunal adherida con colas de delfín a un vientre de lobo*[172].

Sin embargo, a esta Escila se le han unido animales fieros, horribles, veloces; pero esa gente ¿con qué monstruos han constituido la sabiduría?

10 La parte principal del hombre es la virtud misma, a ésta se le añade la carne nociva y floja, sólo capaz de recibir los alimentos, según expresión de Posidonio. Esta virtud divina va a terminar en sustancia viscosa y a su parte más noble, venerable y celeste, se le adhiere un animal perezoso y endeble. Aquel otro componente, el reposo, sea cual fuere, en verdad nada positivo procuraba de por sí al espíritu, pero removía los obstáculos: el placer por su propia acción corroe y enerva todo vigor. ¿Dónde podrá encontrarse conjunción de elementos tan dispares? Con el más fuerte se junta el más débil, con el más grave uno poco serio, con el muy virtuoso otro vicioso hasta el incesto.

«Entonces ¿qué? —se me objeta—. Si la buena salud, 11
el reposo y la ausencia de dolor en nada van a impedir la virtud, ¿no desearás estas ventajas?»[173]. ¿Por qué no las he de desear? Pero no porque sean bienes, sino porque son conformes con la naturaleza y porque las asumiré con un criterio recto. ¿Cuál será, en ese caso, el bien que hallaremos en ellas? Sólo éste, el de la buena elección. En efecto, cuando me pongo un vestido apropiado, cuando camino como conviene, cuando ceno como es debido, ni la cena, ni el paseo, ni el vestido son buenos, sino mi decisión de guardar en cada caso la mesura de acuerdo con la razón.

Añadiré aún más: el hombre debe intentar escoger un 12
vestido decoroso, dado que él es por naturaleza un animal limpio y elegante. Así que no es un bien de por sí el vestido limpio, sino la elección de un vestido limpio, ya que el bien no reside en el objeto escogido, sino en el acierto de la elección; la honestidad se refiere a nuestros actos, no al objeto de nuestros actos.

Cuanto he dicho acerca del vestido, piensa que eso mis- 13
mo lo aplico al cuerpo, ya que a éste la naturaleza lo ha puesto alrededor del alma como un vestido, es la envoltura de ella. Ahora bien, ¿quién jamás ha valorado los vestidos

más noble, la racional, y cuando lleva a ésta a su pleno desarrollo o consumación, como es el caso del sabio.

172 VIRG., *En.* III 426-428: fragmento inserto en la larga profecía de Heleno que anunciaba a los troyanos diversos peligros. Sobre Escila, cf. HOM., *Od.* XII 235 ss. Aquí Escila es fiel trasunto del hombre, que, con una parte hermosa y noble, la racional, combina otra vil e ignominiosa, la irracional, sometida al placer.

173 Los bienes conforme a la naturaleza se pueden desear: así la salud, el vigor físico..., pero asumidos con un criterio o juicio conformes con la razón.

por la arqueta que los contiene? La vaina no hace buena ni mala la espada. Así, pues, con relación al cuerpo te doy la misma respuesta: escogeré sin duda, si se me da a elegir, la salud y la fuerza, pero el bien estará en mi juicio sobre estas cosas, no en ellas mismas.

14 «El sabio sin duda es feliz —arguye el interlocutor—, pero el sumo bien no lo consigue si no lo secundan los medios naturales. Así, quien posee la virtud ciertamente no puede ser desgraciado, pero no será del todo feliz quien se ve privado de los bienes naturales, como la salud, como la integridad corporal.»

15 Admites lo que parece más increíble: que un hombre en medio de enormes y continuos dolores no es desgraciado, que incluso es feliz, y niegas lo que tiene menos importancia: que sea plenamente feliz. Ahora bien, si la virtud puede conseguir que uno no sea desgraciado, más fácilmente conseguirá que sea del todo feliz, porque existe menor distancia entre el que es feliz y el que es muy feliz, que entre el desgraciado y el feliz[174]. ¿Acaso la virtud, que es tan eficaz para colocar entre los hombres felices a quien ha liberado de la desgracia, no podrá añadir lo que falta para hacerlo muy feliz? ¿Va a flaquear al final de la subida?

16 En la vida encontramos comodidades e incomodidades, unas y otras no dependen de nosotros. Si el hombre de bien no es desgraciado aunque le abrume toda clase de molestias, ¿cómo no va a ser muy feliz por más que le falten algunas comodidades? En efecto, como el peso de las incomodidades no le abate hasta la infelicidad, así tampoco la falta de comodidades lo aparta de la plena felicidad; antes bien tan felicísimo es sin comodidades, como no desgraciado abrumado de incomodidades; de otra suerte su bien, si puede disminuir, se le podría arrebatar.

[174] Si el hombre virtuoso puede ser feliz en medio de grandes dolores, mejor aún conseguirá ser totalmente feliz, aunque le falten los bienes naturales, como la salud o el vigor corporal.

Poco antes decía que una lucecita no añade nada a la 17
luz del sol; porque la claridad de éste obnubila a cuanto resplandecería sin él. «Pero también el sol —se dice— sufre ciertas interferencias.» No obstante, el sol conserva su plena fuerza incluso en medio de los obstáculos; aunque se interponga algún cuerpo que nos prive de su contemplación, continúa su actividad, sigue su curso. Cuando luce entre nubes no es menos luminoso que en tiempo bonancible, ni siquiera más lento, ya que existe gran diferencia en que un cuerpo obstaculice tan sólo su acción o que la imposibilite.

De la misma manera, lo que dificulta la virtud nada 18
le quita: ella no resulta más pequeña, sino que brilla menos. A nosotros quizá no se nos muestre ni brille de igual modo, mas para sí es siempre la misma y, como el sol oscurecido, desde la sombra despliega su fuerza. Así que las calamidades, los daños, las injurias pueden frente a la virtud lo mismo que las nubes frente al sol[175].

Hay quien afirma que el sabio provisto de un cuerpo 19
poco vigoroso no es ni miserable ni feliz. También éste se equivoca, pues equipara los dones fortuitos con las virtudes, atribuyendo el mismo valor a lo honesto que a lo desprovisto de honestidad. Pero ¿qué hay más vergonzoso, qué más indigno que equiparar lo venerable con lo desdeñable? Porque venerables son la justicia, la piedad, la lealtad, la fortaleza, la prudencia; por el contrario, son desdeñables las ventajas que a menudo alcanzan con ma-

[175] Cf. *Ep.* 66, 3 y 6-8, donde se habla del encanto que produce el alma virtuosa.

yor plenitud a la gente más vulgar: piernas robustas, brazos y dientes sanos y resistentes.

20 Además, si el sabio a quien el cuerpo le procura molestias no es considerado ni miserable, ni feliz, sino que se le deja en un estado intermedio, tampoco su vida será apetecible ni desdeñable. Pero ¿qué hay tan absurdo como afirmar que la vida del sabio no es apetecible? O ¿qué hay tan increíble como decir que existe alguna clase de vida que no es ni apetecible ni rechazable? Además, si las molestias corporales no le hacen miserable, le permiten ser feliz, puesto que lo que no tiene poder para reducirme a un estado peor, tampoco lo tiene para impedirme el mejor.

21 «Sabemos —se insiste— que hay sustancias frías y calientes y que, en medio de ambas, se sitúan las tibias; así hay quien es feliz, quien es desgraciado y quien no es ni feliz ni desgraciado.» Quiero examinar esta comparación que contradice nuestra doctrina. Si al cuerpo tibio le aplico más frío, se volverá frío; si le infundo más calor, al fin se volverá caliente. Por el contrario a éste que no es ni desgraciado ni feliz, por más desgracias que le procure, no será desgraciado como decís: luego esta comparación es inadecuada.

22 Seguidamente, te muestro a un hombre que ni es miserable ni feliz. A éste, si le añado la ceguera, no se vuelve miserable: si le añado la parálisis, no se vuelve miserable; si le añado dolores constantes y graves, no se vuelve miserable. A quien males tan numerosos no lo llevan a una vida miserable, tampoco lo apartan de la vida feliz.

23 Si, como afirmáis, el sabio no puede caer de la felicidad en la miseria, tampoco puede caer en la ausencia de felicidad. ¿Por qué, pues, quien empezó a resbalar por la pendiente podrá detenerse en un punto determinado? La

fuerza que le impide rodar hasta el fondo, lo retiene en la cumbre. ¿Por qué la felicidad no puede ser destruida? Es que ni siquiera puede disminuir, y así la virtud se basta por sí misma para alcanzarla.

«Entonces ¿qué? —se pregunta—. El sabio que ha vivi- 24
do largo tiempo, que no ha sido perturbado por dolor alguno, ¿no es más feliz que otro que siempre ha combatido con la mala fortuna?» Respóndeme: ¿es, por ventura, mejor y más honesto? Si esto no es así, tampoco es más feliz. Es preciso que viva con más rectitud para vivir con más felicidad: si no puede vivir con más rectitud, tampoco vivirá con más felicidad. La virtud no se acrecienta, luego tampoco la vida feliz, que procede de la virtud. En efecto, la virtud es un bien tan grande que no es sensible a esas pequeñas incidencias como son la brevedad de la vida, el dolor y la diversidad de molestias corporales; ya que el placer no merece que se le tenga en consideración.

¿Qué es lo principal en la virtud? Que no tiene nece- 25
sidad del futuro y no echa cuentas de sus días. En el tiempo que quiera, por breve que sea, llega a la plenitud de los bienes eternos. Esto nos parece increíble y que sobrepuja a la naturaleza humana, porque juzgamos de su grandeza en relación con nuestra debilidad y damos a nuestros vicios el nombre de virtud. Entonces ¿qué? ¿No parece igualmente increíble que uno, en medio de los mayores tormentos, exclame: «¡Soy feliz!»? Pues bien, esta frase ha sido escuchada en la escuela misma del placer. «Paso muy feliz este mi último día», dijo Epicuro cuando, de un lado, lo atormentaba la obstrucción de la orina y, de otro, el dolor irremediable de una úlcera de estómago [176].

---

[176] Cf. ROCA, *Séneca. Epístolas...* I, pág. 53, y *Ep.* 66, 47-48; USENER, *Epicur.*, fr. 138.

26 ¿Por qué, pues, tales actitudes se consideran increíbles en quienes cultivan la virtud, cuando se encuentran también en quienes el placer ha impuesto su ley? Hasta los degenerados y de muy bajos sentimientos afirman que el sabio en medio de los dolores más graves y de las calamidades más angustiosas no será ni miserable, ni feliz. Ahora, bien, esta afirmación resulta increíble e, incluso, más increíble, porque no comprendo cómo la virtud derribada de su cumbre no vaya a precipitarse hacia el abismo. O bien debe hacer al hombre feliz, o bien, si se aparta de este objetivo, no impedirá que aquél se convierta en un miserable. Mientras está en el puesto de combate no puede retirarse: es preciso que sea vencida o que salga vencedora.

27 «Sólo a los dioses inmortales —se arguye— corresponde la virtud y la felicidad, a nosotros una sombra y semejanza de tales bienes; nos aproximamos a ellos, pero no los alcanzamos.» La razón, en efecto, es común a dioses y hombres: en ellos es perfecta, en nosotros perfectible.

28 Pero nuestros vicios nos llevan a la desesperanza. En efecto, está en una situación de inferioridad aquel otro tipo de proficiente, hombre poco firme para cumplir los mejores preceptos, cuyo criterio es todavía vacilante e inseguro. Bien puede desear sensibilidad en la vista y el oído, buena salud, aspecto externo nada desdeñable y, además, una duración de la vida muy larga, manteniendo su buen estado físico.

29 Con estas ventajas puede pasar una vida nada desagradable: pero en este hombre imperfecto subsiste un impulso vicioso, ya que tiene un espíritu tornadizo hacia el mal, si bien carece de una malicia profundamente arraigada y activa. No es todavía bueno, pero se configura para el bien; en cambio, cualquiera a quien le falta alguna condición para ser bueno, continúa siendo malo.

Pero 30

si alguien tiene en su cuerpo virtud e intrepidez[177],

ése iguala a los dioses, tiende hacia ellos consciente de su origen. Nadie actúa con imprudencia al esforzarse por escalar el lugar del que había descendido. Pues, ¿qué te impide pensar que existe algún destello divino en quien es parte de la divinidad? Todo este mundo que nos rodea es unidad y es Dios; somos partes y miembros de él. Nuestra alma tiene la capacidad y se eleva hasta Dios, si los vicios no la envilecen. Como nuestro cuerpo por su complexión anda erguido y mira al cielo, así el alma, que puede extenderse cuanto quiera, ha sido modelada por la naturaleza para querer lo mismo que los dioses; y, si utiliza sus propias fuerzas y avanza por el espacio que le corresponde, se esfuerza en llegar a la cumbre por el camino adecuado.

Encaminarse al cielo supondría un gran esfuerzo: es 31
que regresa a él. Cuando ha encontrado este camino, marcha con valentía, desdeñando todas las cosas, sin cuidarse del dinero; y no valora el oro ni la plata, tan dignos de las tinieblas en que yacían, por el esplendor con que ciegan la vista de los ignorantes, sino por el antiguo fango del que nuestra codicia los separó al extraerlos. Sabe, así lo afirmo, que las riquezas se encuentran en otro lugar, no donde se acumulan; que cada cual debe llenar su espíritu, no su arca.

[177] VIRG., *En.* V 363. Son palabras de Eneas que invita a la competición del cesto, la más peligrosa. Aquí Virgilio se inspira en HOMERO *(Il.* XXIII 651-699) y ha sido imitado por ESTACIO *(Teb.* VI 249) y por VAL. FLAC. *(Arg.* IV 227). Para la expresión formal virgiliana, cf. HOM., *Od.* XVIII 61.

32 Al espíritu es posible confiarle el dominio del universo, otorgarle el señorío de la naturaleza para que tenga por límites de sus posesiones los de Oriente y Occidente, sea, como los dioses, el dueño de todo y, desde su atalaya, mire con desprecio a los ricos y sus riquezas, ninguno de los cuales está tan satisfecho de su patrimonio como entristecido por el del prójimo.

33 Cuando se ha elevado a esta grandeza, ya no es el enamorado del cuerpo, carga ineludible, sino su protector y no se somete a quien está bajo su mando. Nadie que se esclaviza al cuerpo es libre: pues, aun prescindiendo de otras tiranías que provoca la excesiva preocupación por él, el dominio que ejerce es caprichoso y exigente.

34 Del cuerpo el sabio o se aleja con serenidad, o salta fuera con valentía, y no le preocupa cuál será luego el final de sus restos, antes bien como nos despreocupamos del pelo de la barba y de los cabellos cortados, así el alma divina, a punto de abandonar al hombre, considera que no le importa qué destino tenga su envoltura corporal —si la consume el fuego o la cubre la tierra o la despedazan las fieras— no más que al recién nacido le importa la placenta. Si su cuerpo al ser abandonado lo desgarren las aves de rapiña o

cual presa ofrecida a los perros marinos[178]

sea devorado ¿qué le importa a quien ya no existe?

35 Pero aun entonces cuando vive en medio de los hombres no teme amenaza alguna más allá de la muerte de parte de aquellos a quienes les parece poco ser temidos

[178] VIRG., *En.* IX 485: expresión que forma parte del llanto de la madre de Euríalo cuando éste muere a manos de Turno. En el texto de Virgilio, Séneca ha cambiado el calificativo *latinis* por *marinis*.

hasta la muerte. «No me aterra —dirá— ni el garfio, ni el magullamiento, horrible a la vista, de mi cadáver abandonado a los escarnios. A nadie pido los últimos obsequios, a nadie encomiendo mis despojos. La naturaleza ha previsto que nadie quedase insepulto; a quien la crueldad ha dejado abandonado el tiempo lo cubrirá.» Elegantemente dice Mecenas:

no me inquieto por mi tumba: la naturaleza sepulta a los que han sido abandonados[179].

Podrías pensar que lo dijo un hombre decidido; en efecto, tenía un carácter noble y viril, si no lo hubiera afeminado la prosperidad.

[179] LUNDERSTEDT, *Maecen.*, fr. 6. Cf. *Ep.* 19, 9; 114, 4. En estos pasajes se reconoce el *ingenium* de Mecenas, al que, sin embargo, perjudicó su excesiva prosperidad.

LIBRO XV

93

Valor de la vida

Sobre la prematura muerte de Metronacte, afirma Séneca que debemos acatar el destino: la vida es suficiente si es plena. Puede uno vivir ochenta años y sólo vegetar; otro, en cambio, morir joven y con plenitud (1-5). Séneca no rehúsa vivir más años, pero está preparado para la muerte (6-7). El objetivo más noble de la vida consiste en alcanzar la sabiduría. Así el sabio tendrá fácil acceso a la divinidad; mas, si tal no sucediera, conservaría su grandeza de alma. Metronacte pudo vivir más años, pero, como acontece con los literatos, no cuenta aquí la extensión, sino la calidad (8-12).

1 En la epístola en la que te lamentabas de la muerte del filósofo Metronacte[180], como si él hubiera podido y debido vivir más largo tiempo, he echado de menos aquella ecuanimidad[181] que te sobra con respecto a toda per-

[180] A este filósofo, probablemente estoico, ya se refirió Séneca en la *Ep.* 76, 4, donde afirma que asistía a la escuela que Metronacte tenía en Nápoles.

[181] La ecuanimidad es propia del sabio estoico, que no se turba por los acontecimientos que no dependen de él. Lucilio, por lo mismo, no

sona y, en todos tus asuntos, pero que te falta en la única cosa en la que a todos falta: he encontrado a muchos ecuánimes con los hombres, pero con los dioses a ninguno. Todos los días hacemos reproches al destino: «¿Por qué éste ha sido arrebatado en medio del curso de su vida? ¿Por qué aquél no es arrebatado? ¿Por qué prolonga una ancianidad molesta para sí y para los demás?»

¿Juzgas acaso, te lo ruego, más razonable que tú obe- 2
dezcas a la naturaleza, o que la naturaleza te obedezca a ti? ¿Qué importa, en verdad, cuán presto salgas del lugar del que debes salir? No hemos de preocuparnos de vivir largos años, sino de vivirlos satisfactoriamente; porque vivir largo tiempo depende del destino, vivir satisfactoriamente de tu alma. La vida es larga si es plena; y se hace plena cuando el alma ha recuperado la posesión de su bien propio y ha transferido a sí el dominio de sí misma[182].

¿De qué le sirven a ese hombre ochenta años transcu- 3
rridos en la inactividad? Es que no ha vivido, sino que se ha demorado en la vida, y no ha muerto tardíamente, sino lentamente. «Ha vivido ochenta años.» Importa saber desde qué día comienzas a contar su muerte.

«Pero aquél ha muerto en su juventud.» En cambio, 4
ha cumplido las obligaciones de un buen ciudadano, de un buen amigo, de un buen hijo; no ha claudicado en ningún deber. Aunque el tiempo de su vida sea incomple-

debe abandonarse a una aflicción excesiva, según ya le había aconsejado Séneca en la *Ep.* 63, 1.

[182] El alma que ha conseguido el bien propio, la virtud, consigue la autosuficiencia que supone plenitud y felicidad. El ideal de la autarquía, presente en el pensamiento griego ya desde los presocráticos (cf. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1954, 68 B, pág. 210), es considerado fundamental para los estoicos y hasta para los epicúreos que lo juzgan necesario para moderar los deseos.

to, su vida es completa. «Ha vivido ochenta años.» Mejor, ha existido ochenta años, a menos que digas que ha vivido como decimos que viven los árboles. Te suplico, Lucilio, que obremos de modo que, como los objetos preciosos, así también nuestra vida no tenga mucha extensión, sino mucho peso. Valorémosla por su actividad, no por su duración. ¿Quieres saber cuál es la diferencia entre este hombre vigoroso menospreciador de la fortuna, que ha cumplido todos los deberes de la vida humana y ha alcanzado la suprema felicidad, y aquél otro por quien han pasado muchos años? El primero subsiste todavía después de muerto, el segundo ha sucumbido antes de morir.

5 Alabemos, por tanto, y contemos en el número de los felices a aquel que ha empleado debidamente el tiempo de que ha dispuesto, por breve que sea. En efecto, vio la verdadera luz; no fue uno de tantos; vivió con plenitud de vida. En ocasiones disfrutó del cielo sereno; en ocasiones, como suele suceder, el resplandor del potente astro brilló a través de las nubes. ¿Por qué preguntas cuánto tiempo ha vivido? Está vivo: de un salto ha pasado a la posteridad y ha quedado en el recuerdo de la gente.

6 Y no, por ello, rehusaría a que se incrementasen los años de mi vida; sin embargo no diré que me haya faltado algo para la felicidad en el caso de que su duración se acorte. De hecho no he armonizado mis actos con aquella fecha que me ha señalado como última una ávida esperanza, al contrario no existe ninguna que no haya considerado como última [183]. ¿Por qué me preguntas cuándo he

[183] La misma idea en HORACIO, *Ep.* I 4, 13. Éste, sin embargo, con una visión hedonística inducía con su *carpe diem* a gozar de todo lo que puede ofrecernos el presente y el mañana; en cambio, en la austera moral estoica se recomendaba activar intensamente las posibilidades de la virtud y a vigilar con rigor la conciencia en la conducta individual.

nacido, o si todavía puedo ser contado en el censo entre los disponibles? Tengo mi parte.

Como en un cuerpo de pequeño tamaño puede hallarse 7
un hombre perfecto, así en un corto espacio de tiempo ser la vida perfecta. La duración de la vida se cuenta entre las cosas externas. Cuánto tiempo viva no depende de mí, pero que viva plenamente todo el tiempo de mi existencia depende de mí. Lo que se me puede exigir es que no pase una vida oscura, como entre tinieblas, sino que conduzca mi vida, que no sea arrastrado sin rumbo.

¿Quieres conocer cuál es la vida de más larga dura- 8
ción? La que dura hasta la consecución de la sabiduría [184]. El que la ha alcanzado no ha llegado al término más lejano, sino al mejor. Mas éste gloríese sinceramente y dé gracias a los dioses y, entre los dioses, a sí mismo y ponga a cuenta de la naturaleza lo que ha sido. Ciertamente lo hará con razón: le ha restituido una vida mejor que la que había recibido de ella. Ha ofrecido el modelo del hombre de bien, ha revelado sus cualidades y su grandeza; si hubiera prolongado en algo sus días, hubiera actuado igual que en el pasado.

Y, sin embargo, ¿por qué vivimos todavía? Hemos go- 9
zado del conocimiento de todas las cosas; sabemos con qué elementos la naturaleza se desarrolla, cómo organiza el mundo, con qué alternancia de estaciones renueva el año, cómo ha encerrado en un sistema a todos los seres de cualquier parte y se ha constituido en límite de sí misma; sabemos que los astros se mueven por propio impul-

[184] La consecución de la sabiduría no es la meta más lejana, sino la más alta e importante. No es cuestión de duración o de espacio, sino de tensión y de estímulo. La exaltación de la figura del sabio, expuesta por Séneca en varias de sus *Epístolas*, recuerda a CICERÓN en *Tusc.* I 28, 68 ss.

so, que, a excepción de la tierra, nada está inmóvil y que los demás cuerpos se deslizan con velocidad incesante; sabemos cómo la luna adelanta al sol, por qué, siendo más lenta, deja tras de sí al que es más veloz, cómo recibe y pierde la luz, cuál es la causa que produce la noche y que renueva el día: no hay más que subir allá arriba donde contemplarás estas maravillas más de cerca.

10 «No salgo más animoso de la vida —dice el sabio— porque considere que tengo abierto el camino hacia mis dioses. He merecido que me admitan en su compañía, y he estado ya entre ellos, y he dirigido allá arriba mi espíritu[185] y ellos han dirigido el suyo hacia mí. Pero supónte que soy aniquilado y que nada me queda de hombre después de la muerte: igualmente mantengo la nobleza del alma, aun cuando no tenga que ir a ningún otro lugar[186].»

11 «Pero no ha vivido tantos años como hubiera podido.» También existe un libro de pocos versos no menos loable y útil: sabes cuán voluminosos son los *Anales* de Tanusio[187] y cómo se les juzga. Tal es la vida larga de cierta gente y lo mismo vale para los *Anales* de Tanusio.

---

185 *Animum... mittere* es un concepto de inspiración platónica, ya expresado por SÉNECA en *Nat. Quaest., pref.* 2-3: el alma aspira a lo divino porque es parte de la divinidad.

186 También CIC., *Tusc.* I, 34, 82 ss., mantiene la opinión de que el alma es inmortal y que la muerte no es un mal en ninguno de los dos supuestos: el de la inmortalidad y el del aniquilamiento total después de la muerte.

187 Tanusio Gémino, conocido por sus *Anales,* una pesada obra analística, concebida a imitación de Ennio, que se extiende hasta la propia época del autor, la misma de Julio César (cf. SUET., *Vita Caes.* 9, y PLUT., *Vita Caes.* 22.) Hay quien piensa que se le debe identificar con Volusio, autor de unos Anales, muy despreciado por CATULO en su *carmen* 36.

¿Juzgas acaso más feliz a quien sucumbe al final de la jornada de los juegos, que a quien sucumbe a mitad de la misma? ¿Piensas que alguien es tan estúpidamente ávido de vivir que prefiera ser degollado en el matadero antes que en la arena? Los hombres no nos adelantamos los unos a los otros con un intervalo de tiempo mayor. La muerte va en busca de todos; el asesino sigue a su víctima. Tiene mínima importancia aquello por lo que tan profundamente nos preocupamos. ¿De qué sirve, pues, a este propósito evitar por más o menos tiempo lo que no se puede evitar? 12

94

Utilidad de los preceptos morales[188]

Filósofos como Aristón consideran que sobran los preceptos morales; lo que importa son los principios que disipan el error del alma y enseñan que la felicidad está en vivir según la naturaleza y que la virtud es el único bien; riquezas, honores, buena salud son cosas indiferentes (1-17). En defensa de la utilidad de los preceptos dice Séneca que el alma, aun purificada del error, debe saber cómo conducirse, y los preceptos le señalarán los aspectos concretos a observar en la conducta moral (18-52). Insiste en que necesitamos un consejero que nos adoctrine contra los vicios del vulgo. El retorno a la naturaleza y la búsqueda del retiro nos protegerán contra la ambición (53-74).

Algunos sólo han aceptado de la filosofía aquella parte 1
que enseña los preceptos propios de cada cual y no pro-

---

188 Para esta *Epístola* y la 95 contamos con la valiosa investigación de M. BELLINCIONI, *Lettere a Lucilio. Libro XV: le lettere 94 e 95,* Brescia, 1979, con la revisión crítica del texto latino, una breve, pero nutrida

cura al hombre una formación general, sino que aconseja al marido cómo portarse con la esposa, al padre cómo educar a los hijos, al señor cómo gobernar a los esclavos; las otras partes, considerando que eran ajenas a nuestro interés, las han abandonado, como si uno pudiese aconsejar sobre aspectos particulares sin haber antes captado la esencia de la vida entera.

2 Por el contrario, el estoico Aristón[189] considera esta parte de la filosofía de poca importancia, que no penetra hasta el fondo del alma y que ofrece prescripciones propias de una vieja; sostiene, en cambio, que son en gran manera provechosos los principios de la filosofía junto con la definición del sumo bien; «quien ha captado y aprendido debidamente tal definición, él mismo se prescribe la conducta a seguir en cada situación».

3 Como el que aprende a disparar busca un blanco determinado y adapta su mano para dirigir los dardos, y cuando luego consigue tal destreza por la técnica y el ejercicio, la emplea para el objetivo deseado —puesto que no ha aprendido a dar en este o aquel blanco, sino en cualquiera que escoja—, así el que se ha preparado para la totalidad de la vida, no necesita consejos particulares porque está adoctrinado para todo; en efecto sabe no cómo vivir con la esposa o con el hijo, sino cómo vivir bien, donde se incluye cómo vivir con la esposa y con los hijos.

y clarificadora introducción, seguida de la versión italiana, y rico comentario. La misma autora ha publicado otro estudio importante: *Educazione alla «sapientia» in Seneca*, Brescia, 1978, de particular interés en las págs. 87-116, donde se refiere a estas dos *Epístolas* bajo el subtítulo «La questione del metodo».

189 A Aristón de Quíos ya se ha referido Séneca en otras *Ep.*: 36, 3, y 89, 13. Cf. *supra*, n. 128, y BELLINCIONI, *Lettere...*, pág. 129. Sobre sus palabras, cf. ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.* 358.

Cleantes[190] juzga ciertamente provechosa la parte preceptiva, pero inconsistente si no deriva de un conocimiento general, si no atiende a los principios mismos de la filosofía y a sus puntos principales. 4

Dos son, pues, las cuestiones que suscita el tema de la preceptiva: si es útil o inútil, o si ella sola puede hacer al hombre virtuoso, es decir, si es superflua o hace superfluas todas las enseñanzas.

Quienes pretenden[191] que a esta parte se la tenga por superflua argumentan así: cuando un objeto puesto sobre los ojos entorpece la visión hay que quitarlo. Mientras el obstáculo esté allí metido, pierde el tiempo quien ordena: «caminarás de este modo, alargarás la mano en aquella dirección». De la misma manera, cuando alguna cosa obnubila el espíritu y le impide discernir la jerarquía de los deberes, nada se consigue con ordenar: «vivirás de esta suerte con tu padre, de esta otra con tu esposa». De nada, en efecto, aprovechan los preceptos en tanto que el error tiene ofuscada la mente; si éste se elimina, aparecerán claras las obligaciones que impone cada deber. De otra suerte enseñas al enfermo lo que debe hacer el hombre sano, pero no le devuelves la salud. 5

Enseñas al pobre a comportarse como rico. ¿Cómo es posible que tal suceda, si permanece en la pobreza? Mues- 6

190 Uno de los primeros y grandes dogmáticos del estoicismo, que ha sido recordado por Séneca en varias *Ep.*: 6, 6; 33, 4 y 9; 44, 3; 64, 10; cf. ROCA, *Séneca. Epístolas...*, I, pág. 235, n. 438. Sobre la opinión de Cleantes aducida aquí por Séneca, cf. ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.* 582.

191 Uno de ellos es Aristón de Quíos: cf. ARNIM, *ibid.*, fr. 359. La argumentación de este filósofo para demostrar que son superfluos los preceptos la condensa Séneca en los §§ 5-9: dice que lo fundamental es disipar el error de la mente y conocer que la felicidad está en vivir según la naturaleza, que la virtud es el único bien y que riquezas, honores, salud y poder son cosas indiferentes.

tras al hambriento qué debe hacer como si estuviera saciado: mejor quítale el hambre que tiene metida hasta la médula. Lo mismo te digo sobre todos los vicios: hay que extirparlos y no enseñar lo que no se puede hacer mientras permanecen los vicios. Si no eliminamos las opiniones falsas que nos aquejan, ni el avaro aprenderá cómo debe emplear el dinero, ni el cobarde cómo despreciar el peligro.

7 Es preciso conseguir que el primero sepa que el dinero no es ni bueno ni malo, que le muestres cuán miserables son los ricos; conseguir que el segundo sepa que todo aquello que en general nos espanta no es tan temible como se pretende, que uno no se duele largo tiempo, ni muere muchas veces: respecto a la muerte, que es de ley afrontar, hay un gran consuelo en pensar que a nadie visita dos veces; frente al dolor servirá de remedio la entereza del alma, que hace más llevadero lo que ha soportado con firmeza; que el dolor, por naturaleza, tiene de óptimo que no puede ser intenso cuando se prolonga, ni prolongarse cuando es intenso; que hemos de aceptar con fortaleza todo cuanto nos impone el destino del universo[192].

8 Cuando, con tales principios, induzcas al hombre a considerar su condición y conozca que no es feliz la vida que se conforma con el placer, sino la que se conforma con la naturaleza; cuando se enamore de la virtud como único bien del hombre, evite el vicio como único mal y valore todas las demás cosas —riquezas, honores, buena salud, fuerza, poder— como indiferentes sin tener que as-

[192] Cf. USENER, *Epicur.*, frs. 446 y 503. Véase, asimismo, la *Ep.* 30, 14, donde Séneca recuerda que ningún dolor es duradero si es intenso.

cribirlas ni a los bienes ni a los males, no tendrá necesidad de un preceptor, para cada situación, que le diga: «camina de esta forma, come de aquella otra; esto conviene al varón, esto a la mujer, esto al esposo, esto al célibe».

De hecho quienes con tanta diligencia dan estos conse- 9
jos no pueden llevarlos a la práctica. Estas cosas recomienda el pedagogo al niño, la abuela al nieto, y el maestro más iracundo enseña que se debe evitar la cólera. Si entras en una escuela comprobarás que tales máximas que los filósofos profieren con gran solemnidad se encuentran en los modelos del dictado infantil.

Además, ¿piensas enseñar cosas evidentes o dudosas? 10
Las evidentes no precisan de un maestro, y al que enseña las dudosas no se le da crédito; así, pues, resulta inútil dar preceptos. Esto entiéndelo en estos precisos términos: si enseñas lo que es oscuro y equívoco, deberás apoyarte en pruebas; si lo has de probar, los argumentos en que te fundas tienen más valor y son por sí mismos suficientes.

«Así debes tratar al amigo, así al conciudadano, así 11
al compañero.» «¿Por qué?» «Porque es justo.» Todo esto me lo enseña el capítulo que trata de la justicia[193]. Allí descubro que la equidad es deseable por sí misma, que ni el miedo nos fuerza, ni la recompensa nos impulsa a ella, que no es justo el hombre a quien en esta virtud le agrade algo que no sea ella misma. Una vez que me he convencido e imbuido debidamente de esto, ¿de qué me aprovechan tales preceptos que adoctrinan a uno ya instruido?

[193] Un nuevo argumento de Aristón: la recta conducta con el amigo, conciudadano y compañero la regula la justicia; los preceptos concretos están ya contenidos en el capítulo de la justicia que los fundamenta, luego son superfluos.

Es inútil dar preceptos a quien sabe, a quien no sabe es poco útil, pues debe aprender no sólo el precepto que se le da, sino también la motivación del mismo.

12 Los preceptos, insisto, ¿son necesarios para quien tiene ideas claras sobre lo bueno y lo malo o para quien no las tiene? Quien no las tiene ninguna ayuda recibirá de ti: invaden sus oídos voces contrarias a tus enseñanzas; quien tiene un juicio preciso sobre lo que conviene evitar o desear sabe lo que debe hacer aunque no se lo digas. Por lo tanto toda esta parte de la filosofía se puede suprimir.

13 Dos son los motivos por los que cometemos faltas: o en nuestra alma radica el mal contraído por opiniones erróneas, o bien aunque no esté dominada por la falsedad, se ve inclinada a ella y fácilmente se corrompe por la falsa apariencia que le arrastra a donde no debe ir. Así, pues, debemos o curar con ahínco el espíritu enfermo y liberarlo de los vicios, o bien, ser los primeros en adueñarnos del espíritu, aún exento de vicios, pero propenso a ellos. Una y otra tarea las realizan los principios de la filosofía; luego la exposición de los preceptos no sirve[194].

14 Además, si queremos dar preceptos a cada uno, la tarea resulta interminable, porque debemos dar preceptos diferentes al prestamista, al agricultor, al comerciante, al que busca la amistad de los reyes, al que desea el amor de los iguales y al que desea el de los inferiores.

15 En el tema del matrimonio, enseñarás cómo debe uno comportarse con la mujer que ha desposado virgen, cómo con aquella que anteriormente había contraído matrimonio con otro, cómo con una mujer adinerada, cómo con una desprovista de dote. ¿No crees que hay diferencia entre una mujer estéril y otra fecunda, entre una de edad avanzada y otra jovencita, entre una madre y una madrastra? Todos los casos particulares no los podemos prever, y cada uno tiene sus propias exigencias, ahora bien, las leyes de la filosofía son concisas y vinculan a todos.

194 Insiste Aristón en que para disipar el error de la mente, que nos lleva a delinquir o porque nos domina o porque nos atrae el remedio, hay que recurrir a los principios de la filosofía y no a los preceptos particulares.

Añade ahora que los preceptos de la sabiduría deben 16
ser definidos y precisos; si en algún aspecto no pueden definirse, son extraños a la sabiduría, pues la sabiduría conoce los límites de las cosas. Por lo tanto, la parte preceptiva debe ser eliminada, ya que cuanto promete a pocos no puede garantizarlo a todos; en cambio, la sabiduría no excluye a nadie.

Entre la locura general y la otra cuya curación se con- 17
fía a los médicos, la diferencia está en que la segunda proviene de una enfermedad y la primera de opiniones falsas; una debe la causa de su frenesí a la enfermedad corporal, la otra es una enfermedad del alma. Si uno pretende enseñar a un demente cómo debe hablar, caminar, comportarse en público y en privado, sería más loco que el mismo a quien adoctrina: es la bilis negra[195] lo que se debe curar y eliminar la causa misma de la locura. Lo propio hay que hacer con esta otra locura del alma: se la debe eliminar, de lo contrario caerán en el vacío los consejos del educador.

Tales son los argumentos de Aristón a quien refutare- 18
mos punto por punto. En primer lugar, respecto a su afirmación de que si algo obstaculiza al ojo e impide la vi-

195 *Bilis nigra* o *atra*, para los griegos *melancholía*, era causa de una enfermedad patológica depresiva que se producía en primavera de resultas de movimientos humorales (cf. BELLINCIONI, *Lettere...*, págs. 151 y sig.).

sión es preciso quitarlo, reconozco que en tal caso no se necesitan preceptos que ayuden a ver, sino una medicina que limpie la pupila y evite el impedimento que lo perjudica. En efecto, vemos por don de la naturaleza, y devuelve a ésta su propia función quien suprime los obstáculos; mas la naturaleza no enseña qué atención requiere cada caso.

19 Además, el enfermo cuya catarata ha sido curada no puede, una vez recobrada la vista, devolverla también a los demás: pero el que ha sido liberado del mal libera, asimismo, a los otros. No se necesitan exhortaciones, ni consejos para que el ojo perciba las propiedades de los colores: distinguirá el blanco del negro sin que nadie se lo enseñe. Por el contrario el alma precisa de muchos preceptos para conocer la conducta a observar en la vida. Por más que el médico no sólo cura a los enfermos de la vista, sino que además les aconseja.

20 «No debes exponer en seguida la vista débil todavía a una luz molesta; pasa primero de la oscuridad a la penumbra, luego atrévete a más y acostúmbrate poco a poco a soportar el brillo de la luz. No debes estudiar en seguida después de comer, ni esforzarte con los ojos humedecidos y tumefactos; el viento y el fuerte frío que sacude el rostro evítalos», les dice, y otros consejos por el estilo que no aprovechan menos que las medicinas. A los remedios el arte médico añade el consejo.

21 «El error —señala Aristón— es la causa de obrar mal; éste ni lo suprimen los preceptos, ni lo eliminan las falsas opiniones sobre el bien y el mal.» Admito que los preceptos no son de suyo eficaces para desterrar una falsa convicción; mas no por ello dejan de aprovechar asociados a otros medios. En primer término refrescan la memoria; luego las enseñanzas, que tomadas en conjunto aparecen

bastante confusas, analizadas por partes se aprecian con más exactitud. A no ser que con este criterio consideres inútiles los consuelos y las exhortaciones; ahora bien éstas no son inútiles, luego tampoco los preceptos [196].

«Es una necedad —prosigue— prescribir al enfermo lo 22 que debe hacer como si estuviera sano, ya que habría que devolverle antes la salud, sin la cual los preceptos resultan ineficaces.» Pero ¿no es verdad que enfermos y sanos presentan ciertos aspectos comunes respecto de los cuales se les debe adoctrinar? Por ejemplo, respecto de no tomar alimentos con avidez, de evitar la fatiga. Ciertos preceptos conciernen por igual al rico y al pobre.

«Cura la avaricia —continúa— y no tendrás nada que 23 aconsejar al pobre o al rico, si la codicia de uno y otro ha cesado.» Pero ¿no es verdad que una cosa es no codiciar el dinero y otra saber servirse del dinero? De éste los avaros desconocen la medida y los no avaros el recto uso. «Elimina el error —insiste—, los preceptos son inútiles.» Afirmación falsa. Supónte que la avaricia se ha mitigado, que la voluptuosidad se ha contenido, que a la temeridad se le ha puesto freno y a la desidia se le ha aplicado un estímulo: aun cuando hayamos suprimido los vicios es necesario aprender qué debemos hacer y cómo hacerlo.

«Ningún efecto —replica— tendrán las advertencias di- 24 rigidas contra vicios inveterados.» Tampoco la medicina

---

196 A partir de ahora, Séneca, que cree en la utilidad de los preceptos, responderá a los diversos puntos de la tesis opuesta de Aristón. Admite que el error, causa del mal obrar, no lo suprimen los preceptos, pero insiste en que el espíritu, una vez purificado del error, debe saber cómo comportarse en cada momento, y los preceptos no sólo avivan la memoria, sino que destacan aspectos concretos de las enseñanzas de los principios. En suma, una vez eliminado el vicio —el error—, es preciso saber cómo actuar.

vence las enfermedades incurables; sin embargo se aplica en unos casos como remedio, en otros como alivio. Tampoco la fuerza de la filosofía entera, por más que aplique a este fin todos sus recursos, extirpará del alma un mal penoso y crónico; pero no es cierto que no cure ningún mal porque no los cura todos.

25 «¿De qué sirve —insiste— mostrar cosas evidentes?» Sirve de muchísimo, pues a veces las sabemos, pero no atendemos a ellas. La advertencia no enseña, sino que despierta la atención, estimula, mantiene la memoria y no permite que se desvanezca. Muchos objetos, aun puestos delante de los ojos, se nos escapan: advertir es una manera de exhortar. Con frencuencia el alma finge no atender aun las cosas evidentes; así que es preciso inculcarle el conocimiento de las nociones más conocidas[197]. En este punto hemos de recordar la frase de Calvo[198] contra Vatinio: «Sabéis que ha habido soborno, y todos saben que vosotros lo sabéis.»

26 Sabes que la amistad debes cultivarla religiosamente, pero no lo haces. Sabes que es un desvergonzado quien reclama castidad a su mujer, cuando él mismo seduce a las esposas de los demás; sabes que, como ella en nada debe relacionarse con un adúltero, así tú tampoco con una meretriz, y no lo haces. Por ello, de vez en cuando, se te ha de refrescar la memoria, pues tales preceptos no

197 Continúa Séneca en su répica a Aristón señalando que los preceptos también sirven contra los vicios crónicos, porque si no procuran el remedio, sí al menos un cierto alivio, como los consejos de un médico. Y no se diga que de nada sirve mostrar la evidencia, porque así lo evidente, que a menudo descuidamos, resulta más evidente.

198 Se trata del tercer proceso que Gayo Licinio Calvo promovió contra Vatinio de resultas de la gran estafa con que éste había conseguido la pretura (año 55 a. C.), donde no faltó el soborno electoral por parte de Pompeyo y Craso (cf. BELLINCIONI, *Lettere...*, págs. 157-158).

conviene tenerlos en el repuesto, sino al alcance de la mano. Todas las verdades que son saludables deben examinarse a menudo, meditarse a menudo, a fin de que no sólo estén en nuestro conocimiento, sino a nuestra disposición. Añade, asimismo, que hasta lo evidente puede resultar más evidente.

«Si es discutible —alega— lo que preceptúas, deberás 27 añadir pruebas; por lo tanto, serán éstas y no los preceptos los que ayudarán.» Más ¿qué decir cuando, aun sin pruebas, la autoridad misma del que enseña resulta provechosa, de la misma manera que las respuestas de los jurisconsultos tienen valor aunque no aporten razones? Además, los mismos preceptos que se dan tienen de suyo gran peso, particularmente si están formulados en verso o condensados en prosa en una sentencia, como los célebres aforismos de Catón[199]:

compra no lo que es útil sino lo que es necesario; lo que no es útil es caro aun al precio de un as[200];

de tal clase son las respuestas dadas por el oráculo u otras 28 por el estilo:

economiza el tiempo;

conócete a ti mismo[201].

199 Señala el filósofo que no siempre se aportan pruebas para mostrar los preceptos, que la autoridad del enseñante resulta provechosa y que los preceptos tienen gran peso cuando están formulados a modo de sentencias.

200 IORDAN, *Cato ad fil.*, fr. 10, supone que el aforismo citado por Séneca corresponde a la obra de Catón: *Ad filium;* en cambio, BELLINCIONI, *Lettere...*, pág. 160, que corresponde al *De agri cultura* del mismo autor.

201 Para los dos sentencias, respuestas oraculares o semejantes, cf. CIC., *Fin.* III 73, y BELLINCIONI, *Lettere...*, pág. 160.

¿Exigirás acaso la demostración cuando alguien te recita versos como éstos:

El remedio para las injurias es su olvido[202].

La fortuna ayuda a los intrépidos, el perezoso es para sí
[un obstáculo[203].

Tales máximas no necesitan un defensor, mueven directamente el sentimiento y resultan provechosas merced a la naturaleza que despliega su energía.

29 El alma lleva en sí los gérmenes de todos los buenos impulsos que se despiertan mediante una exhortación no de modo diverso a como la chispa impulsada por un leve soplo difunde el fuego: la virtud se yergue cuando se la apremia e impulsa. Además en el alma hay ciertas nociones, pero poco definidas, que comienzan a concretarse cuando han sido expresadas; otras yacen diseminadas en diversos puntos y una mente inexperta no es capaz de recogerlas. Así, pues, hay que reunirlas y juntarlas en un solo lugar para que tengan más eficacia y conforten mejor al espíritu.

30 Pero si los preceptos no ayudan en absoluto, hay que suprimir toda clase de enseñanza y debemos contentarnos

---

[202] Esta máxima es de Publilio Siro, «el sirio»: cf. MEYER, *Publil.*, I, 21, y F. GIANCOTTI, *Mimo e Gnome*, Mesina-Florencia, 1967, pág. 311. Del mismo autor es la obra *Publilio Siro, Sententiae*, Turín, 1968.

[203] La máxima en su primera parte: «La fortuna ayuda a los intrépidos», forma parte de un verso de la *Encida* (X 284), pero era ya proverbial en tiempos de CICERÓN (cf. *Tusc.* II 11). En cambio la segunda parte: «el perezoso es para sí un obstáculo», podría ser del propio Séneca, según Giancotti (cf. BELLINCIONI, *Lettere...*, págs. 160-161, quien indica que el complemento de Séneca contendría la interpretación del filósofo de la máxima, en el sentido de que la bondad o maldad moral llevan en sí mismas la remuneración).

con la naturaleza. Quienes esto afirman no se dan cuenta de que unos son de espíritu más activo y despierto, otros de espíritu tardo y obtuso, de que hay, en suma, quienes son más ingeniosos que otros. El vigor del espíritu se nutre y desarrolla con los preceptos, añade nuevas convicciones a las ya innatas y corrige las deprevadas.

«Cuando uno —insiste— carece de principios rectos, 31
¿qué provecho procurarán las advertencias, esclavizado como está a las tendencias viciosas?» Éste concretamente: el de verse libre de ellas; porque no está extinguida en él su índole natural, sino eclipsada y reprimida. Aun así, intenta resurgir y se esfuerza contra el mal, mas cuando ha conseguido un apoyo y es sustentada con los preceptos, recupera su vigor, a menos que una enfermedad prolongada la infecte y haga morir; ya que a ésta ni siquiera la enseñanza de la filosofía, empeñándose con todas sus fuerzas, la restablecerá. De hecho ¿qué diferencia existe entre los principios de la filosofía y los preceptos si no es que los primeros son preceptos generales y los segundos específicos? Unos y otros preceptúan, pero los unos en general y los otros en particular.

«Cuando uno —alega— posee principios rectos y sanos 32
es superfluo amonestarlo.» En modo alguno: pues este hombre sabe ciertamente las cosas que debe hacer, pero no las contempla distintamente. En efecto, no sólo las pasiones nos impiden obrar el bien, sino también la incapacidad de descubrir lo que cada situación reclama. A veces tenemos el espíritu bien dispuesto, pero indolente e inepto para hallar el camino de los deberes, el cual nos lo indica una amonestación.

«Libérate —replica— de las opiniones erróneas sobre 33
el bien y el mal, sitúa en su lugar las verdaderas y nada tendrán que hacer las amonestaciones.» Es cierto que el

alma se educa de esta manera, pero no solamente así; pues aunque hayamos concluido mediante argumentación lo que es el bien y el mal, con todo los preceptos tienen su propio cometido. La prudencia como la justicia comportan deberes y los deberes se regulan con los preceptos.

34 Además, el mismo juicio acerca del bien y el mal se afianza con el cumplimiento de los deberes al que impulsan los preceptos. En efecto, deberes y preceptos concuerdan entre sí: los primeros no pueden preceder sin que los segundos los sigan, y éstos se acomodan a su propio ordenamiento; por donde se ve claro que aquéllos preceden[204].

35 «Los preceptos —agrega— son infinitos.» Es falso; pues no son infinitos respecto de los asuntos más transcendentales y necesarios; y luego presentan ligeras diferencias que responden al tiempo, al lugar y a las personas, pero también para estos casos se establecen preceptos generales.

36 «Nadie —prosigue— con los preceptos puede curar la locura; luego tampoco la maldad.» Son cosas diversas: porque si uno ha suprimido la locura, ha devuelto la salud; pero si excluimos las opiniones erróneas, no se consigue de repente discernir claramente las acciones a realizar, y aunque se consiga, sin embargo la admonición afianzará el recto juicio sobre el bien y el mal. También es falso que los preceptos no aprovechen en nada a los locos. Pues como es cierto que solos no aprovechan, así también es cierto que ayudan a la curación; tanto las advertencias, como los castigos refrenan a los locos —me refiero ahora a aquellos locos cuya mente está trastornada, pero no anulada.

204 Agrega Séneca que los preceptos despiertan las buenas inclinaciones aun en quienes carecen de rectos principios y dan, además, concreción a éstos; por otra parte regulan los deberes y consolidan con la práctica el juicio sobre el bien y el mal.

«Las leyes —insiste— no consiguen que obremos según exige nuestro deber, pues ¿qué otra cosa son sino preceptos combinados con amenazas?» Ante todo las leyes no persuaden precisamente porque amenacen, por el contrario los preceptos no fuerzan, sino que estimulan; luego, las leyes hacen desistir del crimen, mas los preceptos nos impulsan hacia el deber. Añade a esto que también las leyes ayudan a las buenas costumbres, sobre todo, cuando no sólo ordenan sino que enseñan. 37

En este punto disiento de Posidonio[205] que dice: «¿A quién beneficia que se incorpore a las leyes de Platón la enunciación de los principios? La ley precisa ser breve a fin de que los ignorantes la retengan más fácilmente. Sea como una voz que baje del cielo: que ordene y no discuta. Nada me parece más insulso, ni más impertinente que una ley con preámbulo. Amonéstame, dime qué quieres que haga: no aprendo una lección, obedezco.» De todas formas las leyes aprovechan; por esto comprobarás que las ciudades regidas por malas leyes tienen malas costumbres. 38

«Pero no aprovechan a todos.» Tampoco la filosofía, mas no por ello es inútil e ineficaz para modelar el espíritu. Pues ¿qué? ¿La filosofía no es la ley de la vida? Pero supongamos que las leyes no aprovechan: no se deduce de ello que tampoco aprovechan las admoniciones. O si no, en ese supuesto, debes afirmar que no aprovechan el consuelo, ni la disuasión y la exhortación, ni el reproche 39

205 En desacuerdo con Posidonio, afirma Séneca que las leyes, que deberán ser razonadas, aprovechan a manera de preceptos para las buenas costumbres y pueden adoctrinar. Sin embargo, reconoce con Posidonio que, en el devenir histórico, las leyes aparecieron como sustitutivas del régimen monárquico, cuando los reyes se mostraron incapaces de gobernar.

y la alabanza. Todo esto son diversas formas de amonestar; por su medio se llega al estado perfecto del alma.

40 Ninguna cosa introduce mejor la virtud en el alma y dirige hacia el bien a los indecisos y propensos al mal que la familiaridad con los hombres de bien; pues el verlos y escucharlos con frecuencia poco a poco influye profundamente en el espíritu y tiene la eficacia de los preceptos [206]. ¡Por Hércules!, sólo encontrarse con los sabios es provechoso, y algún bien se puede sacar de un hombre grande, aunque esté callado.

41 Y no te podré decir tan fácilmente en qué medida me beneficia, como podré apreciar que me ha beneficiado. «Ciertos animales muy pequeños —en frase de Fedón [207]—, cuando pican, apenas se sienten, tan sutil y engañosa en su picadura para ocultar el peligro; la hinchazón indica la picadura y en la misma hinchazón no aparece herida alguna.» Otro tanto te acontecerá con el trato de los hombres sabios: no te darás cuenta en qué medida y cuándo te es beneficiosa, pero de que te ha beneficiado te darás cuenta.

42 «¿Qué fin persigues con esto?», dirás. Afirmo que los buenos preceptos, si los tienes presentes a menudo, te aprovecharán tanto como los buenos ejemplos. Dice Pi-

206 En su réplica a Aristón, añade Séneca que es provechoso el trato con los buenos y los sabios, ya que, como los preceptos, también son útiles los buenos ejemplos.

207 Fedón de Élide, famoso como personaje del diálogo platónico que lleva su nombre, fue alumno de Sócrates y condiscípulo de Platón. Fue el fundador de la escuela filosófica de Élide y autor de varios diálogos; a su obra filosófica parecer pertenecer el pensamiento aquí referido, de inspiración socrática; sin embargo, nada se nos ha conservado de sus escritos. Para más detalles, puede verse BELLINCIONI, *Lettere...*, págs. 175-176.

tágoras [208] que el espíritu de quien penetra en el templo, contempla de cerca las estatuas divinas y aguarda la respuesta de un oráculo, se siente renovado.

¿Quién, en efecto, negará que hasta los más ignorantes quedan saludablemente impresionados por determinados preceptos? Es el caso, por ejemplo, de estas brevísimas máximas, pero de una gran eficacia: 43

Nada en demasía [209].

Al espíritu avaro no le satisface ganancia alguna [210].

Espera de otro lo mismo que a él le has procurado [211].

Estas frases las escuchamos con una cierta conmoción y a nadie se le permite dudar de ellas o preguntar «por qué»; tanto brilla la verdad aun sin ser razonada.

Si el respeto es capaz de refrenar los ánimos y de contener el vicio, ¿por qué la admonición no puede lograr otro tanto? Si el castigo recibido provoca el sentimiento de vergüenza, ¿por qué la admonición no lo puede lograr, aun haciendo uso de simples preceptos? Pero es más eficaz y penetra más profundamente en el alma la admonición que sustenta con razones sus órdenes, la que indica por 44

208 A Pitágoras se ha referido ya antes en las *Ep.* 52, 10 y 90, 6 (cf. n. 143). Luego con más amplitud lo hará en la *Ep.* 108, 17-20. La idea aquí desarrollada sobre el influjo benéfico del templo armoniza bien con el sentido místico-religioso del filósofo.

209 Esta máxima, en latín *ne quid nimis* se cuenta entre «los viejos preceptos de los sabios» (cf. CIC., *Fin.* III 73) y responde al griego *mēdén ágan*, que Diógenes Laercio atribuye a Quilón, aunque de modo incierto.

210 Esta segunda máxima se atribuye a Publilio: cf. MEYER; *Publil.* A 55; RIBB., *Com. pall. inc.* 81, pág. 148 (3.ª ed.).

211 Esta última máxima también se atribuye a Publilio: cf. MEYER, *Publil.* A 2; RIBB., *Com. pall. inc.* 82, pág. 149 (3.ª ed.).

qué se ha de ejecutar cada acción y qué provecho aguarda al que obra y obedece los preceptos. Si el mandato nos aprovecha, también la admonición; pues bien, el mandato nos aprovecha, luego también la admonición.

45 La virtud comprende dos aspectos: la contemplación de la verdad y la actualización de la misma: la primera la procura la enseñanza, la segunda la admonición. Es la acción buena la que pone en práctica y muestra la virtud. Ahora bien, si al que se apresta a la acción le aprovecha quien le aconseja, también le aprovechará quien le amonesta. En consecuencia, si la acción buena es necesaria para la virtud y las acciones buenas las muestra la admonición, también ésta es necesaria.

46 Dos cosas confieren al espíritu muchísimo vigor: la certeza de la verdad y la seguridad en uno mismo: una y otra las procura la admonición. En efecto, uno cree en la verdad, y cuando se ha creído en ella, el alma concibe nobles sentimientos y se llena de seguridad; luego la admonición no es superflua. Marco Agripa[212], hombre de nobles sentimientos, que fue el único entre los que consiguieron gloria y poder con las Guerras Civiles, que compartió con el pueblo su fortuna, solía repetir que debía mucho a esta máxima: «con la concordia, no hay duda, un pequeño poder se acrecienta; con la discordia el grande se arruina». Gracias a esta máxima se había convertido, decía, en el mejor hermano y amigo.

212 Marco Vipsanio Agripa (63-12 a. C.), el famoso general y político a quien Augusto tuvo en gran estima. Consiguió la victoria sobre Sexto Pompeyo y la definitiva de Accio. Hizo erigir monumentos, como el Panteón, y construir instalaciones hidráulicas, como las Termas; reparó la Cloaca Máxima. La sentencia que aquí preconiza se halla en el historiador SALUSTIO *(Bellum Iug.* X 6), puesta en boca de Micipsa en su testamento espiritual.

Si máximas de esta clase, acogidas familiarmente en el alma la educan, ¿por qué no puede conseguir lo mismo esta parte de la filosofía que se constituye con tales máximas? Una parte de la virtud se funda en la doctrina, la otra en el ejercicio: es necesario que aprendas y que corrobores con la acción cuanto has aprendido. Si esto es así, no sólo aprovechan los dogmas de la sabiduría, sino también sus preceptos, que, con carácter de edicto, reprimen y expulsan nuestras pasiones. 47

«La filosofía —arguye Aristón— consta de dos partes: el saber y el hábito del alma; en efecto quien ha aprendido y se ha enterado de lo que debe hacer y evitar no es todavía sabio, a menos que su alma se haya transformado en aquello que ha aprendido. Esa tercera parte preceptiva resulta de una y otra, del saber y del hábito del alma; es, por lo tanto, inútil para la consecución de la virtud para la cual son suficientes las dos primeras.» 48

Así, pues, con este razonamiento también el consuelo es superfluo —ya que resulta de una y otra parte—, y la exhortación y la persuasión y la propia argumentación, pues también ésta procede del hábito del alma ordenado y vigoroso. Pero aunque estas acciones proceden de una óptima disposición del alma, a su vez la óptima disposición del alma se nutre de ellas: las motiva y es motivada por ellas. 49

Además, esto que dices presupone ya un hombre perfecto que ha conseguido la cúspide de la felicidad humana. Pero a esta altura se llega con lentitud; entretanto, al que es todavía imperfecto, pero que hace progresos, hay que mostrarle el camino a seguir en su conducta. Quizá el camino se lo indicará a sí misma, aun sin admoniciones, la propia sabiduría, cuando ha llevado al alma a tal punto que no pueda dirigirse si no es hacia el bien. Pero 50

a los caracteres más débiles es necesario un preceptor que diga: «evitarás esto, harás aquello»[213].

51 Además, si aguarda el tiempo en que conozca por sí mismo cuál es la mejor conducta, en ese intervalo cometerá errores y éstos le impedirán que alcance aquella meta donde pueda bastarse a sí mismo; debe, por lo tanto, ser guiado, en tanto que comienza a saber guiarse. Los niños aprenden a escribir según un modelo; sus dedos son sujetados y guiados por mano ajena sobre los signos de las letras; luego se les invita a reproducir el modelo y a mejorar conforme a éste su escritura: así también nuestro ánimo, mientras se le educa conforme a un modelo, experimenta una ayuda.

52 He aquí los argumentos que demuestran que esta parte de la filosofía no es superflua. Se cuestiona luego si ella sola basta para modelar al sabio. Responderemos a esta pregunta en su momento: entretanto, dejando de lado la argumentación, ¿no es acaso evidente que necesitamos un abogado que dé órdenes contrarias a las del vulgo?

53 Ninguna palabra alcanza nuestros oídos sin riesgo: nos hacen daño los que nos desean el bien como los que nos auguran el mal; porque los improperios de éstos nos inspiran falsos temores y el afecto de aquéllos nos alecciona mal con el bien que nos desea: en efecto, nos impulsa hacia bienes lejanos, inciertos, equívocos, cuando la felicidad podemos tenerla en nuestra casa.

54 No es posible —lo precisaré— andar por el camino recto: nos desvían los padres, nos desvían los siervos. Nadie se equivoca solamente para sí, sino que difunde su locura en los más allegados y sufre, a su vez, la de éstos. Y por ello en cada hombre se dan los vicios del vulgo, porque el vulgo se los ha comunicado. Cada cual, mientras empeora a los demás, empeora él mismo; ha aprendido el mal, luego lo ha enseñado y así ha nacido aquella enorme malicia del ambiente: por haberse acumulado en un solo lugar cuanto de pésimo sabe cada uno.

213 Los §§ 50-55 insisten en la necesidad de un preceptor para los caracteres débiles; el proficiente debe ser guiado en tanto que comienza a saber guiarse; necesita un abogado que dé órdenes contrarias a las del vulgo; necesita un pretector que de cuando en cuando le tire de las orejas (cf. *Ep.* 95, 37).

Así, pues, debemos tener un protector que, de cuando 55
en cuando, nos tire de las orejas, disipe los rumores y proteste cuando el vulgo aplaude. En efecto, te equivocas si piensas que los vicios nacen con nosotros: nos han venido encima, se nos han introducido. Por eso las advertencias constantes nos harán rechazar las falsas opiniones que se oyen en derredor nuestro.

La naturaleza no nos inclina a ningún vicio. Nos ha 56
engendrado puros y libres. Nada que excite nuestra avidez lo ha puesto ante nuestros ojos: el oro y la plata los ha colocado debajo de nuestros pies, y nos ha entregado, para que lo pisoteemos y aplastemos, todo cuanto motiva que nosotros seamos pisoteados y aplastados. Ella ha dirigido nuestro rostro hacia el cielo y ha querido que, levantando la mirada, contemplásemos todas cuantas obras magníficas y admirables ha realizado: la aurora y el ocaso; el movimiento giratorio de un mundo que acelera su curso, que durante el día desvela las cosas de la tierra y durante la noche las del cielo; el movimiento de los astros, lento si lo comparas con el movimiento universal, pero rapidísimo si piensas por qué espacios tan grandes van girando con velocidad jamás interrumpida; los eclipses del sol y de la luna, que se oscurecen mutuamente, y, además, otros fenómenos admirables tanto si sobrevienen según el orden establecido, como si se presentan repentinamente

motivados por causas imprevistas, así: trazos flameantes en la noche, fulgores sin sacudidas ni ruido en el cielo despejado, columnas, vigas y figuras diversas descritas por las llamas.

57 La naturaleza ha puesto estas cosas encima de nosotros, pero el oro y la plata, y también el hierro, que a causa de los dos primeros nunca trae la paz, los ha escondido, como indicando que sería peligroso confiárnoslos [214]. Nosotros hemos sacado a la luz estos metales, motivo de nuestras peleas, nosotros, después de quebrar la corteza terrestre, hemos extraído las causas y los instrumentos de los peligros que nos rodean, nosotros hemos puesto en manos de la fortuna las desgracias con que nos abate, y no nos avergonzamos en tener en el máximo aprecio aquellos objetos que se hallaban en el lugar más bajo de la tierra.

58 ¿Quieres saber qué brillo tan falaz ha engañado tus ojos? Nada existe más sucio, nada más opaco que estos minerales mientras yacen sumergidos y envueltos en su ganga, y ¿por qué no? De hecho son extraídos desde la oscuridad de muy largas galerías; nada hay más deforme que ellos cuando se elaboran y se separan de su escoria. Contempla, en fin, a los mismos mineros cuyas manos purifican este producto de la tierra, estéril e infernal: verás de cuánto hollín están cubiertos.

59 Ahora bien, estos minerales contaminan más las almas que los cuerpos y hay más suciedad en su poseedor que en su artífice. Por lo tanto, es necesario qu estemos advertidos, que tengamos alguien que abogue por la sabiduría, que en medio de tanto bramido y agitación de la falsedad escuchemos una sola voz. ¿Cuál será esta voz? Aquella, sin duda, que a tus oídos, ensordecidos como están por el griterío tan grande de la ambición, susurre palabras saludables y te diga: «No hay motivo para que envidies a 60
esos que el vulgo llama grandes y felices, no hay motivo para que los aplausos te arranquen de tu estado de equilibrio y salud moral, no hay motivo para que aquel personaje vestido de púrpura, acompañado de haces, provoque en ti hastío de tu tranquilidad, no hay motivo para que consideres más feliz a aquel a quien se le cede el paso que a ti a quien el lictor hace retirar de la calzada. Si quieres ejercer un mando útil para ti y no molesto para nadie, echa fuera los vicios.»

Hay muchos que incendian las ciudades, que derriban 61
obras inexpugnables por espacio de siglos e incólumes durante generaciones, que levantan un terraplén al nivel de las fortalezas y que derrumban muros erigidos a una altura asombrosa con el ariete y máquinas bélicas. Hay muchos que empujan hacia adelante los ejércitos y atacan implacables al enemigo que huye y llegan hasta el mar inmenso ensangrentados con la matanza de los pueblos; mas también éstos, aun venciendo al enemigo, han sido vencidos por la ambición. Nadie cuando avanzaban los resistió, pero ellos tampoco habían resistido a la ambición y a la crueldad; precisamente cuando parecía que empujaban a los demás, eran ellos empujados.

La locura de devastar las tierras ajenas incitaba al des- 62
dichado Alejandro [215] y lo impulsaba hacia lo desconoci-

[214] Acerca de la temática sobre la naturaleza que, como madre amantísima, muestra por los hombres una solicitud educadora y, a veces, brinda indicaciones particularmente eficaces, *v. gr.* al esconder bajo tierra los metales preciosos y el hierro homicida..., cf. M. GENTILE, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca,* Milán, 1933, págs. 30-31.

[215] Conviene destacar que la ira devastadora de Alejandro comienza por Grecia: se alude a la destrucción de Tebas realizada el 335 a.

do. ¿Piensas acaso que está cuerdo quien comienza por realizar sus matanzas precisamente en Grecia, donde ha sido educado? ¿Quien arrebata a cada uno lo que le es más querido: a Esparta le impone la servidumbre y a Atenas el silencio? No satisfecho con la ruina de tantas ciudades cuantas Filipo había vencido o comprado, abate a otras en otros países y propaga la guerra por el mundo entero sin que, agotada, se detenga su crueldad en parte alguna, al modo de las fieras salvajes que muerden más de lo que su hambre reclama.

63 Ya tiene reunidos muchos reinos en uno solo, ya los griegos y los persas temen al mismo déspota, ya sufren el yugo hasta los prueblos que eran libres del poder de Darío[216]; con todo, va más allá del océano y del Oriente y se indigna de que la victoria lo aparte de las huellas de Hércules y de Baco[217]; se dispone a violentar a la misma naturaleza. No es que quiera andar, es que no puede detenerse, como las pesas arrojadas al precipicio que no se detienen hasta yacer en el fondo.

C., después que la ciudad se había rebelado ante el falso rumor de su muerte. Impuso el dominio por el terror a Esparta y sólo a Atenas le ofreció suaves condiciones de rendición. El juicio casi siempre negativo de Séneca contra Alejandro, aquí se agrava, porque el gran caudillo, en opinión del filósofo, había subvertido todo orden moral (cf. BELLINCIONI, *Lettere...*, págs. 209-210, que aduce numerosos pasajes de las obras de Séneca referidos a Alejandro).

216 Es Darío III Codomano, elevado al trono el 335 a. C. Dotado de capacidad para gobernar, hubiera dado días de gloria a Persia, si no hubiera caído sobre él con todas sus huestes Alejandro Magno, el rayo de la guerra.

217 Según cuenta la leyenda, Hércules, cuando realizaba sus trabajos, y Baco, el dios Líber, con su séquito de Ménades y Sátiros, llegaron hasta la India. El macedonio hubiera querido emular a Hércules y Baco, pero una vez llegado al río Indo, sus soldados, fatigados, le obligaron a volverse atrás.

A Gneo Pompeyo tampoco la virtud o la razón lo im- 64
pulsaban a las guerras externas e internas, sino un desmedido amor de falsa grandeza[218]. Ora se dirigía contra Hispania y los ejércitos de Sertorio, ora iba a reprimir a los piratas y pacificar los mares: eran las causas que aducía como pretexto para prolongar su poder.

¿Qué fue lo que lo arrastró a la campaña de África, 65
hacia el Septentrión, contra Mitrídates, Armenia y todos los rincones de Asia? Sin duda su inmensa ambición de encumbrarse cuando era él el único que se consideraba poco grande.

¿Qué fue lo que empujó a Gayo César hacia su destino, fatal para sí y para el pueblo?[219]. El deseo de gloria, la ambición, y la intemperancia por elevarse sobre todos los demás. No pudo tolerar ni siquiera uno por encima de él, mientras la República toleraba a dos por encima de ella[220].

218 Pompeyo el Magno es citado repetidamente en las *Ep.* 4, 7; 11, 4; 14, 12 y 13; 24, 9; 51, 11; 71, 9. General de Sila, cónsul en varias ocasiones, triunviro el año 60 con César y Craso, fue encargado por el Senado de misiones importantes, destacando como figura prócer sobre todo en la primera mitad del siglo I a. C. Venció al general Sertorio, del partido democrático, que con un ejército reclutado en Hispania se proponía conquistar Roma (76-72), y luego en seis meses liberó el Mediterráneo de los piratas, pacificando las costas (67). Fue antes (82), cuando, por encargo de Sila, venció en África a los seguidores de Mario; más tarde (66), después de Lúculo, recibió el mando de la guerra contra Mitrídates VI, rey de Ponto, consiguiendo notables éxitos militares.

219 César es juzgado aquí muy negativamente, en conformidad con el dictamen hostil de Catón de Útica, de Bruto y de los restantes conjurados, que veían en él al dictador enemigo de la libertad.

220 Con la muerte de Craso, Pompeyo y César se habían hecho dueños de la situación y el que de los dos se impusiera al otro dominaría la República, ya que el Senado era ya sólo figura decorativa.

66 Pues ¿qué? Cuando Gayo Mario, una sola vez cónsul (ya que para un consulado fue elegido, los restantes los usurpó [221]), aplastaba a los teutones y cimbros [222] y perseguía a Yugurta por los desiertos de África [223], piensas que arrastró tantos peligros impulsado por la virtud? Mario guiaba al ejército, pero a Mario lo guiaba la ambición [224].

67 Éstos, mientras lo transtornaban todo, eran transtornados ellos mismos a la manera de los torbellinos, que hacen dar vueltas a los objetos que han arrebatado, pero son ellos mismos los que dan vueltas primero y su acometida es tanto más violenta por cuanto no pueden controlarse en absoluto; de ahí que, habiendo ocasionado el mal a muchos, también ellos experimentan aquella fuerza destructora con la que han dañado a tantos. No hay que pensar que uno puede ser feliz a costa de la infelicidad ajena.

68 Todos estos ejemplos que penetran por la vista y por los oídos hemos de destruirlos y liberar al espíritu lleno de malos propósitos; introducir en el lugar ya dispuesto la virtud para que elimine la falsedad y cuanto nos halaga contrario a la verdad, para que nos aleje del vulgo al que otorgamos demasiado crédito y nos haga recobrar los sanos principios. Porque en esto consiste la sabiduría: en retornar a la naturaleza [225] y ser restituido en aquel puesto del que nos había expulsado el extravío común.

Una gran parte de la salud está en haber abandonado 69 a los instigadores de la locura y en mantenernos alejados de ese contacto mutuamente nocivo. Para que compruebes la verdad de esto, observa de cuán distinta forma vive cada uno en público y en privado. La soledad no es por sí misma maestra de honestidad, ni la campiña enseña la frugalidad, mas, cuando se han ido testigos y espectadores, cesan los vicios cuyo placer está en mostrarse y ser contemplados.

¿Quién se pone un vestido de púrpura que no puede 70 mostrar a nadie? ¿Quién prepara en su intimidad un banquete con vajilla de oro? ¿Quién, tumbado a solas junto a la sombra de un árbol en pleno campo, ha hecho jamás ostentación de su opulencia? Nadie se muestra fastuoso para su sola contemplación, ni siquiera para la contemplación de unas pocas personas o la de sus íntimos, sino que despliega la pompa de sus vicios en relación con la multitud que está pendiente de él.

Así es, en efecto: incentivo para todas nuestras locuras 71 es el admirador y cómplice. Conseguirás que no tengamos codicia, si consigues evitar la ostentación. La ambición, el lujo, el desenfreno reclaman la escena: curarás estos vicios si los mantienes ocultos.

Por lo tanto, si nos hallamos en medio del bullicio de 72 la ciudad, tengamos a nuestro lado a un guía que, frente a los que hacen el elogio de los grandes patrimonios, alabe al rico que se contenta con poco y que valora sus bie-

221 Gayo Mario, obtuvo legalmente el consulado por vez primera el 107 y, luego, otras cinco veces en los años inmediatamente sucesivos, contra la ley que prohibía ser reelegido antes de haber transcurrido diez años, de ahí el *ceteros rapuit* (los restantes los usurpó).

222 A los teutones y cimbros los derrotó primero el 102 a. C. junto a *Aquae Sextiae,* y en 101 junto a *Vercellae.*

223 Fue su victoriosa campaña contra Yugurta, el rey de Numidia (107-106 a. C.), la que lo ennobleció sobre todas.

224 A diferencia de cuanto dice de él Seneca en la *Ep.* 51, 11, aquí lo trata con sumo rigor: cf. ROSA M.ª FRANCIA, «De la moral a la política: las *cartas a Lucilio* de Séneca», en *Estudios de Literatura Latina,* Madrid, 1969, págs. 194-195.

225 Destaquemos la expresión: «la sabiduría [consiste] en retornar a la naturaleza», muy del gusto del estoicismo y de Séneca: cf. BELLINCIONI, *Educazione...,* págs. 117-121.

nes por la necesidad. Frente a quienes exaltan el prestigio y el poder, sepa apreciar el retiro entregado al estudio, y el alma que, libre de las cosas externas, retorna a su intimidad.

73 Muestre que aquellos a los que el vulgo considera dichosos tiemblan y se aturden en aquella su envidiada cumbre de gloria y que tienen de sí mismos una opinión bien distinta a la que otros tienen de ellos, ya que cuanto a los demás parece excelso, para ellos es un abismo. Así que se agobian y estremecen siempre que desde arriba miran hacia el precipicio de su grandeza, porque piensan en la inconsistencia del azar, particularmente inseguro cuando uno está en la cima.

74 Entonces les horrorizan sus deseos, y su felicidad, que los hace pesados a los demás, se abate sobre ellos con mayor pesadez. Entonces elogian el retiro suave y libre; su magnificencia les resulta odiosa, y se proponen renunciar a su patrimonio todavía en pie. Entonces, por fin, puedes apreciar los temores de quien hace de filósofo y los sanos consejos inspirados por su mala fortuna. Pues como si la buena suerte y la cordura fueran contrarias entre sí, así también en la adversidad somos más sensatos: la prosperidad nos quita el sentido de la rectitud.

95

Insuficiencia de los preceptos: necesidad de los principios morales

Los principios morales son necesarios porque indican cuándo, cómo y por qué se obra rectamente (1-6). Si la sabiduría antigua, como la

medicina, podían prescindir de los principios, no así ahora frente a tanta subversión moral. Existe una locura colectiva y al hombre se le mata por diversión (7-33). Para erradicar las falsas convicciones adquiridas y vencer los malos hábitos son también indispensables los principios; éstos nos muestran la manera de comportarnos con los dioses, con los hombres y las cosas, que debemos valorar en relación con la verdad (34-64). Son necesarias, en fin, las descripciones de cada virtud y los ejemplos de cómo han sido los buenos, no sólo de cómo deben ser (65-73).

Me pides que aborde con presteza la cuestión que había anunciado[226] que se debía aplazar a su día, y que te explique si esa parte de la filosofía que los griegos llaman «parenética» y nosotros «preceptiva» basta para llevar a plenitud la sabiduría. Sé que lo ibas a aceptar bien si rehusare hacerlo. Por eso tanto más me comprometo a ello y no permito que pierda vigor el proverbio usual: «no pidas otra vez lo que no quieras conseguir». 1

En efecto, a veces pedimos con insistencia lo que rechazaríamos si alguien nos lo ofreciese. Sea esto ligereza o servilismo debe castigarse a causa de la facilidad en garantizarlo. Damos la impresión de querer muchas cosas que en realidad no queremos. Un recitador ofrece una larga narración escrita en caracteres muy pequeños, arrollada en pliegos muy apretados, y, después de haber leído una gran parte, dice: «si lo queréis me paro»; en respuesta le dicen a gritos: «continúa, continúa», aquellos que quisieran que se callase al punto[227]. A menudo queremos 2

---

[226] En *Ep.* 94, 52: «Responderemos a esta pregunta en su momento.»

[227] Se refiere aquí el filósofo a las lecturas públicas de textos literarios, que se daban en la época imperial y que no siempre suscitaban el interés deseado por el recitador (cf. BELLINCIONI, *Lettere...*, págs. 224-225). Tales lecturas se hacían necesarias, dadas las dificultades de difusión de las obras literarias. Tuvieron lugar en las casas de los patricios,

una cosa y pedimos otra, y no decimos la verdad ni siquiera a los dioses, pero los dioses o no nos escuchan, o se compadecen de nosotros.

3 En cuanto a mí, me vengaré sin tener compasión y te endosaré una epístola muy extensa, que, si tú leyeres contrariado, dirás: «me la he ganado», y te deberás contar entre aquellos a quienes la esposa conseguida después de mucho galanteo les hace sufrir, entre aquellos a quienes las riquezas acumuladas con supremo esfuerzo los afligen, entre aquellos a quienes los honores obtenidos con astucia y sacrificio los atormentan y entre los restantes que son responsables de sus propios males.

4 Mas, dejando ya el preámbulo, trataré el tema en cuestión. «La felicidad —dicen— consiste en las acciones buenas; a las acciones buenas nos conducen los preceptos; luego para la felicidad bastan los preceptos»[228]. No siempre los preceptos nos conducen a las acciones buenas, sino cuando el ánimo es dócil; en ocasiones se les invoca en vano, si las opiniones erróneas cautivan el espíritu.

5 Además, aunque los hombres obren así rectamente, no son conscientes de que obran rectamente. Pues ninguno que no haya sido educado desde el principio y regulado en la plenitud de su razón puede cumplir todas las exigencias de la acción moral, de forma que sepa cuándo debe actuar, en qué medida, con quién, de qué manera y por

en el Capitolio, en el palacio imperial, en los baños... Séneca atribuye a Asimio Polión el comienzo de ellas. Para mayor información, cf. E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Berna, 1958.

228 Más que los adversarios del estoicismo son los defensores a ultranza de los preceptos. Séneca reconoce que es más necesario apoyar el valor de los preceptos que el de los principios, cuyo valor difícilmente se pondrá en duda; pero limita la eficacia de los preceptos.

qué. No podrá esforzarse con todo ahínco hacia el bien ni siquiera con firmeza y gusto, sino que volverá sobre sus pasos y dudará.

«Si la acción buena —alegan— deriva de los preceptos, 6
éstos son suficientes para la felicidad; es así que la premisa es verdadera, luego también la conclusión.» A éstos les responderemos que las acciones buenas se realizan también con ayuda de los preceptos, pero no sólo de los preceptos.

«Si a las demás artes —insisten— les bastan los pre- 7
ceptos, también le bastarán a la sabiduría, ya que ésta es el arte de la vida. Ahora bien, al timonel lo adiestra quien le da estos preceptos: 'así debes girar el timón, así retirar las velas, así servirte del viento favorable, así resistir al contrario, así sacar provecho del indeciso y variable'. Son también los preceptos los que capacitan a los restantes artífices, luego otro tanto harán del sabio, artífice de la vida.»

Todas estas artes se ocupan de aquello que sirve para 8
la vida, pero no de la misma vida en su totalidad; de ahí que muchas dificultades les frenan desde fuera y obstaculizan: la esperanza, la codicia, el temor. Pero a esta que se profesa como arte de la vida nada puede impedirle su ejercicio, porque disipa las dificultades y supera los obstáculos. ¿Quieres conocer cuán diferente sea la actividad de las restantes artes y la de ésta? En aquéllas es más disculpable la equivocación voluntaria que la casual, en ésta la culpa más grave radica en cometer la falta espontáneamente[229].

229 Recuerda el filósofo que la sabiduría no es un arte como los demás que son instrumentos para la vida, sino el arte de la vida misma, donde son muy graves los errores voluntarios, ya que debe existir una conexión íntima entre la intención del alma y la acción que de ella deriva.

9 Lo que te digo entiéndelo así: un gramático no se ruborizará por un solecismo si lo ha hecho sin darse cuenta; un médico, si no se da cuenta de que el enfermo se muere, comete un yerro mayor respecto de su profesión que si finge no darse cuenta; por el contrario, en el arte de la vida es más vergonzosa la culpa cometida por propia voluntad. Añade, además, que también la mayoría de las artes —en especial las más liberales de todas— poseen sus principios básicos, no sólo los preceptos, como es el caso de la medicina; y así una es la escuela de Hipócrates[230], otra la de Asclepíades[231] y otra la de Temisón[232].

10 Aparte de que no existe ningún arte especulativo desprovisto de principios, que los griegos llaman *dogmata* y nosotros podemos denominar o *decreta* o *scita* o *placita*[233], y que los encontrarás tanto en la geometría como en la astronomía. La filosofía, por su parte, es especulativa y práctica: contempla y actúa a la vez. Te equivocas, en efecto, si crees que ella te garantiza sólo una actividad terrena: respira un ambiente más noble.

---

230 Hipócrates de Cos (460-370 a. C.) estudió en Atenas medicina con Heródico de Selimbria, y filosofía con el sofista Gorgias y con Demócrito de Abdera.

231 Asclepíades de Prusa (130-50 a. C.), médico de gran renombre en Roma durante el siglo I a. C. Siguió, al parecer, las doctrinas de Epicuro y de los atomistas aplicándolas a la medicina, y clasificó las enfermedades en agudas y crónicas. Defendía que el origen de la enfermedad se hallaba en la obturación de los poros provocada por la presencia de los átomos.

232 Discípulo aventajado de Asclepíades, Temisón de Laodicea, en Siria, fue médico en la época de Augusto. Se le considera el fundador de la escuela de los metódicos: cf. BELLINCIONI, *Lettere...*, pág. 237.

233 Señala aquí Séneca los diversos términos latinos para expresar el concepto de «principios»: *dogmata, decreta, scita, placita*.

«Examino —dice ella— el universo entero y no me limito al ámbito de la convivencia humana, contentándome sólo con persuadiros o disuadiros: grandes cosas me reclaman situadas por encima de vosotros.»

En efecto, me propongo brindarte la explicación última del cielo y de los dioses y descubrirte los principios del ser, con los cuales la naturaleza crea todas las cosas, las nutre y hace crecer y en los que las disuelve nuevamente al ser destruidas, 11

según afirma Lucrecio[234]. Se deduce, por lo tanto, que la filosofía, como ciencia especulativa, tiene sus principios.

¿No es verdad, además, que nadie realizará debidamente sus actos, sino aquel a quien se le ha mostrado la norma que le permita en cada caso cumplir plenamente sus obligaciones? Éstas no las llevará a término quien ha recibido instrucciones de aplicación concreta y no de aplicación general. Las instrucciones de aplicación particular son débiles en sí mismas y, por así decirlo, sin arraigo. Son los principios los que nos fortalecen, los que protegen nuestra seguridad y tranquilidad, los que abarcan, a una, toda nuestra vida y todo el universo. La diferencia que existe entre los principios de la filosofía y los preceptos es la misma que existe entre los elementos del mundo y sus partes: éstas dependen de aquéllos, los cuales son la causa de ellas y de todas las cosas. 12

«La antigua sabiduría —dicen— no enseñaba sino lo 13
que se debe hacer y lo que se debe evitar, y entonces los

---

234 En su condición de contemplativa, la filosofía examina el universo entero y no se limita al ámbito de la convivencia humana. Por ello hace suyas las palabras de LUCRECIO al principio del *De rerum natura* (I 54-57), con que el poeta epicúreo indica las grandes líneas de su exposición que responden a los grandes temas de toda filosofía.

hombres eran mucho mejores; desde que han aparecido los doctos, se echan en falta los buenos; en efecto, aquella virtud sencilla y transparente se ha transformado en una ciencia oscura y artificiosa y se nos enseña a disputar, no a vivir.»

14 Sin duda, como decís, aquella antigua sabiduría fue, sobre todo en sus orígenes, rudimentaria no menos que las restantes artes cuya precisión aumentó progresivamente. Pero tampoco había necesidad entonces de remedios particulares. La maldad no se había incrementado todavía en tan alto grado ni se había difundido tan ampliamente: a males simples podían oponerse remedios simples. Ahora es preciso que las defensas sean tanto más eficaces cuanto más violentos son los males que nos asaltan[235].

15 La medicina consistió en otro tiempo[236] en el conocimiento de algunas pocas hierbas con que detener la hemorragia y cicatrizar las heridas; poco a poco se ha llegado luego a esta tan compleja variedad de conocimientos. Ni debe sorprender que tuviese en el pasado menos trabajo, toda vez que los cuerpos eran aún sanos y robustos y el alimento era sencillo, no viciado por el refinamiento ni el placer; mas desde que se ha comenzado a buscar el alimento no para aplacar el hambre sino para excitarla, y se han discurrido mil condimentos para provocar la glotonería, lo que era un alimento para quienes tenían necesidad se ha convertido en un peso para los que están hartos.

[235] Con perspectiva histórica, reconoce Séneca que la antigua sabiduría, rudimentaria ella, se ha complicado porque el mal se ha agravado paralelamente; por ello se precisa de defensas más eficaces procuradas por los principios filosóficos. Lo propio ha sucedido con la medicina.

[236] Sobre esta larga digresión acerca de la historia de la medicina (§§ 15-29), una de las artes liberales, basada también en principios, cf. Bellincioni, *Lettere...*, págs. 38-42. De hecho, Hipócrates buen filósofo, había separado la ciencia médica del estudio de la sabiduría. Asclepíades insiste más en el conocimiento de las causas de las enfermedades; Temisón, por su parte, en el examen de los rasgos patológicos comunes. Asimismo, tanto Asclepíades como Galeno fueron profundos conocedores de la psicología humana.

De aquí proviene la palidez y el temblor de los múscu- 16
los impregnados de vino, y la delgadez, más deplorable si es efecto de indigestión que si lo es del hambre; de aquí el paso inseguro y oscilante y la continua vacilación como sucede en la embriaguez; de aquí un líquido seroso que penetra en toda la piel, y un vientre hinchado por cuanto se habitúa mal a contener más de lo que puede; de aquí el derrame interno de la bilis, causa de lividez, el rostro descolorido, la descomposición de las sustancias que se pudren en el interior, los dedos arrugados al entumecerse las articulaciones, el enervamiento de los músculos faltos de sensibilidad y la palpitación de los mismos, agitados sin interrupción.

¿Para qué hablar de los vértigos? ¿Para qué hablar de 17
los dolores en los ojos y en los oídos, y de las punzadas en el cerebro ardiente y de todos los intestinos aquejados de úlceras internas? Aparte de las innumerables clases de fiebre, unas que se recrudecen con violencia, otras que se insinúan produciendo lento desgaste, otras que se presentan con escalofríos y fuerte conmoción de los miembros.

¿Para qué referirme a las innumerables enfermedades, 18
castigo de la voluptuosidad? Se hallaban exentos de estos males quienes no se habían enervado todavía por los placeres, que se mandaban y servían a sí mismos. Endurecían sus cuerpos con el trabajo y el verdadero esfuerzo, fatigándose en las carreras, en la caza o en el roturar la tierra: les aguardaba un alimento que sólo podía agradar a quien tenía hambre. Así que no había necesidad alguna de tanto

aparato de médicos, ni de tantos instrumentos y preparados medicinales. Las dolencias eran sencillas ocasionadas por causas sencillas: la multitud de platos de comida ha provocado múltiples enfermedades.

19 ¡Mira cuántos manjares, destinados a introducirse en el paladar de uno solo mezcla ahora el lujo, que devasta las tierras y los mares! Es necesario, por lo tanto, que alimentos tan dispares pugnen entre sí y, una vez ingeridos, se digieran con dificultad, dado que unos actúan de una forma y otros de otra. Y no es sorprendente que la enfermedad sea irregular y variable al producirla alimentos tan dispares, ni que éstos, constituidos por ingredientes de naturaleza contraria, empujados juntamente hacia el estómago, lo desborden. De ahí que sea tan malo el género de enfermedades que padecemos como el género de vida[237].

20 El más grande de los médicos y fundador de la ciencia médica[238] afirmó que a las mujeres ni se les caían los cabellos ni les dolían los pies: ahora bien vemos que pierden los cabellos y que tienen dolores en los pies. No se ha cambiado la naturaleza de la mujer, sino que se ha debilitado, porque habiendo igualado a los hombres en libertinaje, los han igualado también en sus enfermedades corporales.

21 No menos que ellos pasan las noches en vela, no menos se entregan a la bebida y rivalizan con los varones

237 Séneca relaciona el incremento de las múltiples clases de enfermedad con el refinamiento y el abuso de la comida.

238 Con toda verosimilitud se refiere a Hipócrates, antes citado, el cual, según CELSO *(proem.* 8), fue «el primero, entre todos, digno de memoria»; según PLINIO *(Hist. Nat.* XXVI 10), «el primero que fundamentó con toda claridad los preceptos de la curación». Plinio emplea el verbo *condidit* del que deriva el sustantivo *conditor* «fundador», empleado por Séneca: cf. BELLINCIONI, *Lettere...*, pág. 253.

en la palestra y en el vino puro; igualmente arrojan por la boca los alimentos que han ingerido violentando el estómago y devuelven en el vómito todo sorbo de vino; igualmente chupan el hielo para aliviar al estómago ardiente. Ni siquiera ceden a los hombres en cuanto al placer sexual: destinadas por naturaleza a la pasividad del acto han discurrido (¡los dioses y las diosas las maldigan!) una forma tan perversa de desvergüenza que son ellas las que penetran a los hombres. ¿Cómo asombrarse, pues, de que el más grande de los médicos y más experto conocedor de la naturaleza sea sorprendido en error, puesto que existen tantas mujeres podágricas y calvas? Han perdido el privilegio de su sexo a causa de los vicios, y ya que se han despojado de su condición femenina, han sido condenadas a sufrir las enfermedades de los hombres.

Los antiguos médicos desconocían la práctica de suministrar el alimento más a menudo y de vigorizar con el vino el pulso decaído, desconocían la práctica de la sangría y de mitigar una larga enfermedad mediante el baño y la sudoración, ignoraban desviar a las extremidades, con ligamiento de piernas y brazos, la virulencia oculta del mal asentada en medio del cuerpo[239]. No había necesidad de procurar muchas clases de remedios siendo muy reducidos los peligros. 22

Mas ahora ¡cuán grandes progresos han hecho las enfermedades! Tales son los intereses que pagamos por haber deseado los placeres más allá de la medida y de lo permitido. No debes sorprenderte de que las enfermedades sean innumerables: haz el recuento de los cocineros. Cesa 23

239 Séneca en toda esta digresión manifiesta sus muchos conocimientos de medicina, describe con detalle los síntomas de las enfermedades debidas a abusos alimentarios, señalando diversos tratamientos terapéuticos.

todo afán por el estudio, y los maestros de las artes liberales presiden aulas desiertas con nula asistencia; en las escuelas de los rétores y filósofos impera la soledad; en cambio, ¡cuán frecuentadas están las cocinas, cuánta juventud se amontona alrededor del hogar de los derrochadores!

24 Paso por alto las multitudes de miserables muchachos a los que, terminado el banquete, les aguardan otras afrentas en el lecho; paso por alto las cuadrillas de prostituidos, diferenciadas según nación y color a fin de que todas posean la misma agilidad, la misma forma del primer vello, el mismo aspecto del cabello, sin que ninguno con cabellera lisa se mezcle con el de cabellera rizada; paso por alto al tropel de los pasteleros, al de los criados que, al darse la señal, acuden de una y otra parte a servir la cena.

25 ¡Dioses buenos, a cuántos hombres tiene ocupados un solo vientre! Pues ¿qué? ¿Juzgas que esos hongos, un veneno delicioso, no realizan ninguna acción larvada, aunque sus efectos no hayan sido inmediatos? ¿Y qué? Esos helados del verano ¿piensas que no producen callosidades en el hígado? Y ¿qué? Esas ostras, carne muy insípida, saturada de fango, ¿consideras que no te producen una limosa pesadez? ¿Y qué? Ese garo de nuestros aliados, preciosa podredumbre de peces en mal estado, ¿crees que no abrasa tus entrañas con su putrefacta salmuera? ¿Y qué? Esos alimentos purulentos que casi se llevan del fuego a la boca ¿consideras que se apagan en el propio estómago sin perjuicio alguno? ¡Cuán sucios y pestilentos son los eructos, cuánto hastío de sí mismos experimentan los que duermen su inveterada borrachera! Estos alimentos —debes saberlo— se pudren, no se digieren en el estómago.

26 Recuerdo que, hace un tiempo, todos hablaban de un famoso plato en el que un cocinero, teniendo prisa por

arruinarse, había acumulado todos cuantos manjares suelen consumirse en los grandes convites a lo largo del día: conchas de Venus, mejillones y ostras, recortadas en torno hasta la parte comestible, eran separados con tordos interpuestos; erizos de mar y salmonetes desmenuzados y sin espinas cubrían todo el plato.

Ya no agrada tomar los alimentos por separado: los 27
sabores se mezclan todos en uno solo. Se realiza durante la comida lo que debería realizarse en el estómago: ya sólo espero que los alimentos se presenten masticados; mas ¿no es casi lo mismo que esto separar el caparazón y los huesos y que el cocinero cumpla la función de los dientes? «Resulta pesado recrearse cada vez con un solo manjar: pónganse todos juntos, confundidos en un mismo sabor. ¿Por qué alargar la mano a una sola vianda? Que me sirvan muchas a la vez, que se reúnan los manjares exquisitos de muchos platos integrando uno solo.

»Quienes decían que con tales comidas se busca la jac- 28
tancia y la vanagloria deben saber que con ellas no se hace ostentación, sino que se satisface el gusto personal. Reúnanse, impregnados de la misma salsa, los manjares que suelen presentarse separados; que no haya diferencia alguna entre ellos; ostras, erizos de mar, mejillones, salmonetes preséntense mezclados y cocidos juntamente.» No resultaría más confuso el alimento vomitado.

Como estos manjares son complicados, así las enferme- 29
dades que ellos originan no son sencillas, antes bien complejas, desconcertantes, variadas, frente a las cuales la medicina ha comenzado a procurarse numerosos remedios y numerosos cuidados.

Otro tanto afirmo acerca de la filosofía. En otra época fue más simple, cuando los hombres cometían faltas menos graves y se les podía corregir también con un remedio

suave: mas frente a tanta subversión moral hay que intentarlo todo[240]. ¡Ojalá que de esta manera se logre al fin acabar con semejante plaga!

30 Nuestra locura no es ya privada sino pública. Los homicidios y los asesinatos individuales los castigamos: más ¿qué decir de las guerras y del glorioso delito de arrasar a los pueblos? Ni la avaricia, ni la crueldad conocen límite alguno. Tales delitos, mientras se cometen clandestina e individualmente, son menos nocivos y horrendos: ahora bien la violencia se ejerce mediante decisiones del Senado y decretos de la plebe y la autoridad pública ordena lo que está prohibido a los particulares.

31 Hechos que, cometidos clandestinamente, se pagarían con la pena de muerte, los elogiamos porque los comete quien lleva insignias de general. El hombre, el más dulce de los seres, no se avergüenza de alegrarse de la sangre mutuamente derramada, y de hacer la guerra y de encomendar a sus hijos que la hagan, siendo así que hasta los animales y las fieras tienen paz entre sí.

32 Contra una locura tan imperiosa y extendida la filosofía se ha hecho más activa y se ha procurado tantas más fuerzas cuanto más habían aumentado las del enemigo al que se aprestaba a combatir. Antes resultaba fácil reprender a los que se entregaban al vino y que buscaban manjares refinados: no era necesario un gran esfuerzo para llevar de nuevo el espíritu hacia la frugalidad de la que se había alejado sólo un poco:

240 Como la medicina, igualmente la filosofía ha tenido que intentarlo todo «frente a tanta subversión moral», expresión que responde a *Ep.* 94, 54: «así ha nacido aquella enorme malicia del ambiente: por haberse acumulado en un solo lugar cuanto de pésimo sabe cada uno». De hecho puede hablarse de locura colectiva.

ahora se necesitan manos ágiles, ahora la maestría en el [arte[241]. 33

De todo se quiere obtener placer. No existe vicio alguno que se mantenga dentro de sus límites: el afán de lujo se precipita en la avaricia. El olvido de lo que es honesto nos invade; ningún acto resulta vergonzoso, si nos satisface el provecho obtenido de él. Al hombre, criatura sagrada para el hombre, se le mata ahora por juego y diversión, y si era una infamia adiestrarle a infligir heridas y recibirlas, ahora se le hace bajar a la arena desnudo y desarmado y es satisfactorio el espectáculo que ofrece la muerte de un hombre.

Así, pues, en medio de tanta perversidad moral se echa 34
de menos un remedio más enérgico que los usuales para destruir males inveterados: es preciso hacer uso de los principios morales para arrancar de raíz las falsas convicciones que hemos adquirido. Añadidos a éstos, los preceptos, los estímulos, las exhortaciones podrán tener fuerza: por sí solos resultan ineficaces[242].

Si queremos mantener los ánimos empeñados en el bien 35
y apartarlos del mal en que se hallan cautivos, debe aprender el hombre en qué consiste el mal y en qué el bien, saber que todas las cosas, a excepción de la virtud, mu-

241 La cita es de VIRG., *En.* VIII 442: palabras dirigidas por Vulcano a los Cíclopes a fin de que se apresten a modelar el escudo de Eneas. Séneca la aprovecha para indicar cómo la filosofía se ha tenido que hacer muy activa y diligente para combatir tantos males.

242 De aquí la imperiosa necesidad de acudir a los principios morales, que, si son útiles para todos, resultan necesarios para quienes están dominados por malos hábitos y por falsas convicciones. No debe olvidarse que una misma obra será buena o mala moralmente según sea su motivación.

dan de nombre, según sean malas, o buenas. Como el principal compromiso de la vida militar es la palabra jurada, el amor a la bandera y el horror a la deserción, y lo demás se le ordena y se le hace cumplir fácilmente a quien ha prestado el juramento, así en aquellos que deseamos conducir a la felicidad hay que poner sólidos fundamentos e inculcarles la virtud. Que se adhieran a ella con una veneración religiosa, que la amen; que con ella quieran vivir y que sin ella rehúsen a ello.

36 «¿Entonces no es cierto que algunos sin unos conocimientos profundos consiguieron ser buenos e hicieron grandes progresos con solo obedecer a simples preceptos?» Lo reconozco, pero es que poseyeron una buena índole que captó al vuelo las enseñanzas saludables. En efecto, como los dioses inmortales no han aprendido virtud alguna ya que están en posesión de todas y forma parte de su naturaleza ser buenos, así ciertos hombres dotados por la suerte de un natural excelente alcanzan todos aquellos conocimientos morales que habitualmente se enseñan sin necesidad de una larga instrucción y se adhieren a la honestidad apenas oyen hablar de ella; de ahí esos espíritus ávidos en asimilar la virtud o fecundos en producirla. Por el contrario, a los que están embotados, insensibles, o esclavizados por malos hábitos se les ha de quitar la herrumbre del alma restregándola largo tiempo.

37 Por lo demás, del mismo modo que a los propensos hacia la virtud los eleva hasta la perfección el que les enseña los principios filosóficos, así también éste ayudará a los más débiles y los librará de falsos prejuicios. Hasta qué punto son necesarios los principios te lo haré ver con el siguiente razonamiento: existen en nosotros ciertas tendencias que nos hacen ser perezosos para unos actos y osados para otros; ni la audacia puede cohibirse, ni la

pereza sacudirse si no suprimimos las causas de una y otra: la falsa admiración y el falso temor. En tanto nos dominan estos sentimientos, puedes bien decir: «éstas son tus obligaciones con el padre, éstas con los hijos, éstas con los amigos, éstas con los huéspedes»: al tratar uno de cumplirlas el amor al dinero se lo impedirá. Sabrá que hay que combatir en defensa de la patria, pero el temor se lo desaconsejará; sabrá que hay que fatigarse en bien de los amigos hasta el supremo esfuerzo, pero la molicie se lo impedirá; sabrá que la forma más grave de injuriar a la esposa consiste en tener una amante, pero la pasión lo empujará hacia la conducta contraria.

Así que de nada servirá dar preceptos, si antes no se 38 aparta cuanto obstaculiza a los preceptos: como tampoco servirá colocar las armas a la vista de uno y aproximárselas más cerca, si no están libres las manos para utilizarlas. Así el ánimo debe estar libre para dar acogida a los preceptos que le damos.

Supongamos que uno hace lo que debe: no lo hará 39 asiduamente, no lo hará regularmente, ya que ignorará por qué lo hace. Algunas acciones resultarán honestas o por casualidad o por repetición de las mismas, pero no tendrá a su disposición la norma según la cual evaluarlas y que le garantice que es honesto cuanto hace. El que es bueno por azar no podrá asegurar que será así para siempre.

Puede ser, además, que los preceptos garanticen que 40 uno haga lo que debe, pero no que lo haga de la forma que debe; si esto no lo garantizan, tampoco conducen a la virtud. Admito que, exhortado por los preceptos, hará lo que conviene; pero esto supone poco, puesto que el mérito no está por cierto en la acción, sino en cómo realizarla.

41 ¿Qué hay más vergonzoso que un banquete espléndido que consume la fortuna de un caballero? ¿Qué hay tan digno de la reprobación del censor[243] como el ofrecer uno tal banquete, según dicen estos glotones, a sí y a su Genio[244]? Y, sin embargo, las cenas inaugurales[245] han costado a hombres muy frugales un millón de sestercios[246]. Una misma acción, si se realiza por gula, es vergonzosa; si por el prestigio del cargo, evita la reprobación, ya que no es ostentación de lujo, sino un gasto consagrado por el uso.

42 Tiberio César a quien habían regalado un salmonete de enorme tamaño —¿por qué no indico también el peso y estimulo la gula de algunos?: decían que pesaba cuatro

243 Era el censor, magistrado de máximo rango, quien al realizar el censo y evaluar la fortuna de los ciudadanos para determinar sus cargas (impuestos) y derechos, debía también vigilar sus costumbres públicas y privadas *(regimen morum)*, y, en el caso de apreciar mala conducta contra las costumbres de los antepasados *(mos maiorum)*, la señalaba con la *nota censoria* en la lista de las contribuciones. Si ésta no bastaba para la enmienda del culpable, se le aplicaban castigos más severos.

244 El *Genius* lo poseía todo varón en Roma. Se identificaba con la fuerza misteriosa de su personalidad expresando la facultad procreativa del hombre; a modo de ser divino otorgaba protección a cada uno: cf. *Ep.* 12, 2 y 110, 1.

245 Son las cenas que ofrecían los magistrados al tomar posesión del cargo. Aun teniendo en cuenta la hipérbole, se trataba de cenas muy costosas.

246 El sestercio era la cuarta parte del denario de plata desde el 268 a. C. y equivalía a dos ases y medio *(dupondius et semis tertius)*. Llamado también *nummus* (moneda), constituía la base del cálculo monetario para los romanos. El anverso de la moneda mostraba en algunas emisiones la cabeza de Jano, y el reverso, la proa de un buque. A partir del 43 a. C., el sestercio era de bronce. Desde el 130 equivalía a cuatro ases, unos veinte céntimos, si bien su valor adquisitivo era mayor. Desde el 15 a. C., era de latón. *Deciens (centena milia)* es un millón de sestercios.

libras y media[247]—, habiendo ordenado que fuese llevado al mercado para ser vendido, dijo: «¡Amigos!, me engaño completamente si no es Apicio[248] o Publio Octavio quien compra este salmonete.» Su predicción se verificó más allá de lo esperado: hicieron sus ofertas, Octavio se impuso y consiguió notable gloria entre los suyos porque había comprado al precio de cinco mil sestercios el pez que el César había vendido y que ni siquiera Apicio había podido comprar. Desembolsar tanto dinero fue un acto vergonzoso para Octavio, no para aquel que había comprado el pez a fin de enviárselo a Tiberio, si bien por mi parte también censuraría a éste: quedó prendado de una cosa que juzgó digna del César.

Uno asiste a su amigo enfermo: merece alabanza. En 43 cambio, si realiza tal acción con vistas a la herencia, es un buitre a la espera de un cadáver. Los mismos actos pueden ser torpes u honestos: lo que importa es el motivo y la forma de realizarlos. Así, pues, todos nuestros actos serán honestos, si nos consagramos a la honestidad y consideramos a ésta y a cuanto de ella procede el único bien de la vida humana; las restantes cosas son bienes efímeros.

Por lo tanto se debe infundir una firme convicción que 44 concierna a la vida entera: esto es lo que llamo «decreto». Según sea esta convicción, así serán nuestras acciones y nuestros pensamientos, y según fueren éstos, así será nues-

247 Cuatro libras y media es peso excepcional, y el hecho narrado queda como ejemplo de un gran despilfarro (cf. Bellincioni, *Lettere...*, págs. 284-285.

248 Marco Gavio Apicio, de la época del emperador Tiberio (14-37 d. C.), con grandes recursos e inventiva para los placeres de la mesa; su nombre era proverbial entre los gastrónomos. A él se refiere Séneca en *Ep.* 120, 19, donde habla de algunos que «rivalizan... en festines con Apicio». La porfía en el mercado entre los gastrónomos era habitual: cf. Séneca, *Ben.* VII 19, 3.

tra vida. Para quien pone en orden el conjunto resulta insuficiente dar consejos en casos particulares.

45 Marco Bruto[249], en su libro titulado *Perì kathēkontos (Sobre el deber),* da muchos preceptos a sus padres, a sus hijos y a sus hermanos: éstos nadie los cumplirá como debe si no tiene un principio orientador al cual referirlos. Es necesario que propongamos el fin del sumo bien por el que debemos esforzarnos, al que deben tener en cuenta nuestras acciones y palabras; como los navegantes, hemos de dirigir el rumbo guiados por una estrella.

46 La vida sin una finalidad es inconstante, y si es cierto que debemos proponernos un fin, los principios resultan necesarios. Pienso que admitirás que nada hay más vergonzoso que un hombre vacilante, inseguro y que vuelve tímidamente sus pasos para atrás. Esto nos acontecerá en toda circunstancia si no eliminamos aquello que sujeta el ánimo, lo retiene y le impide avanzar y esforzarse con plenitud.

47 Suelen darse preceptos sobre el modo de venerar a los dioses[250]. Pues bien, debemos prohibir que se enciendan

249 M. Junio Bruto (85-42 a. C.), noble estoico que conspiró y participó en el asesinato de César. De su tratado *Sobre el deber* aquí citado, sólo sabemos lo que dice Séneca y que estaba escrito en griego. También en el gramático PRISCIANO hay una mención incidental (cf. *Gram. Lat.* II 199, 8, ed. KEIL). Quizá fue escrito bajo la influencia del *De officiis* de Cicerón o de la obra de Panecio del mismo título, fuente del *De officiis.* Citar la obra de Bruto, y no la de Cicerón o Panecio, hace suponer que la de Bruto se caracterizaba por la minuciosidad preceptística sin fundamentación teórica. Así lo cree BELLINCIONI, *Lettere...,* pág. 289.

250 En el núcleo de la *Epístola,* §§ 47-59; sobre la necesidad de los principios, Séneca afirma que éstos nos indican la conducta a observar con los dioses, los hombres, las cosas y las virtudes.

lámparas en sábado[251], ya que ni los dioses necesitan de iluminación, ni tampoco los humanos se deleitan con el humo. Prohibamos el uso de la salutación matinal y montar guardia a las puertas de los templos: a la ambición humana le cautivan estas devociones, más a Dios le honra quien lo conoce. Prohibamos que se ofrezcan a Júpiter lienzos y cepillos de baño y que se le sostenga el espejo a Juno: un dios no busca servidores. Y ¿por qué no? Es él quien sirve al género humano, está a la disposición de todos en todas partes.

Por más que uno aprenda que debe guardar la medida 48
justa en los sacrificios, que debe rechazar lejos las supersticiones enojosas, jamás progresará lo suficiente si no forma en su espíritu la idea conveniente de Dios: que todo lo posee, que todo lo otorga, que presta su favor gratuitamente.

¿Qué es lo que motiva a los dioses a hacer el bien? 49
Su naturaleza. Se equivoca quien piensa que ellos no quieren hacer daño: es que no pueden. No pueden ni recibir, ni infligir una injuria, puesto que el dañar y ser dañado van unidos. Aquella su naturaleza, la más elevada y hermosa, que los ha eximido a todos de peligro, ha hecho que no sean tampoco peligrosos.

El primer culto a los dioses consiste en crecer en ellos; 50
luego reconocer su majestad, reconocer su bondad sin la que no existe la majestad; saber que ellos son los que gobiernan el mundo, los que con su poder ordenan el universo, los que protegen al género humano, preocupándose a veces de cada uno. Ellos ni causan el mal, ni están so-

251 Séneca interpreta aquí un rito judío: la prohibición de encender el fuego en sábado, aunque las razones que aduce no son enteramente las mismas que las invocadas por FILÓN, *De spec. leg.* II 65.

metidos a él; por lo demás a algunos los reprenden, los corrigen, les imponen penas y algunas veces los castigan bajo la apariencia de hacer un bien. ¿Quieres tener propicios a los dioses? Sé bueno. Les tributa el culto debido quien los imita.

51 He aquí otra cuestión: ¿cómo hay que tratar a los hombres? ¿Qué debemos hacer? ¿Qué preceptos damos? ¿No derramar sangre humana? ¡Bien poco es no hacer daño a quien debemos favorecer! Gran mérito supone, sin duda, que un hombre sea afable con otro hombre. ¿Le preceptuamos que alarge la mano al náufrago, que indique el camino al que se ha extraviado, que comparta el pan con el hambriento? ¿Por qué voy a enumerar todo cuanto hay que hacer y evitar? Puedo enseñarle en pocas
52 palabras esta norma que regula los deberes humanos: todo esto que ves que incluye las cosas divinas y las humanas es unidad: somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos ha constituido parientes al engendrarnos de los mismos elementos y para un mismo fin; ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables. Ella estableció la equidad y la justicia; por decreto suyo es mayor desgracia dañar que ser dañado[252]; por mandato suyo las manos han de estar dispuestas a ayudar.

53 Esté siempre en nuestro corazón y en nuestra boca aquel verso:

hombre soy y nada de lo humano lo considero ajeno a [mí[253].

Tengamos las cosas en común, pues hemos nacido para la comunidad. Nuestra sociedad es muy semejante al abovedado, que debiendo desplomarse si unas piedras no sostuvieran a otras, se aguanta por este apoyo mutuo.

Después de los dioses y de los hombres, consideremos 54
la manera de comportarnos con las cosas. Arrojaremos los preceptos al vacío si antes no expresamos qué opinión debemos tener de cada cosa: de la pobreza y de la riqueza, de la gloria y de la ignominia, de la patria y del destierro. Valoremos cada cosa sin tener en cuenta la reputación que merecen y tratemos de saber qué son realmente, no el nombre que se les da.

Pasemos a las virtudes. Alguien nos prescribirá que es- 55
timemos en mucho la prudencia, que abracemos la fortaleza, que nos consagremos a la justicia aún más de lleno, si cabe, que a las demás virtudes; pero no conseguirá nada si ignoramos en qué consiste la virtud, si es una sola o muchas, si están separadas o vinculadas entre sí, si quien posee una sola posee también las restantes y en qué se diferencian unas de otras.

---

252 Para esta máxima, en el original latino *miserius est nocere quam laedi*, consideramos plausible su origen socrático: en efecto, en el *Gorgias* platónico, 508b, afirma Sócrates contra Calicles: «y, por lo mismo, resulta verdadero que el cometer una injusticia es tanto más perjudicial que el sufrirla cuanto más torpe es». Véase, con todo, ROCA, *Séneca. Epístolas...* I, págs. 62-63: cabría establecer el paralelismo entre la frase citada y S. PABLO, *Ad. Rom.* 12, 20-21.

253 TER., *Heaut.* 77. En la comedia terenciana es Cremes quien pronuncia tales palabras, interesándose por la penosa condición de Menedemo, su vecino. El verso es celebérrimo, y Bickel lo relaciona con la primera de las «sentencias monósticas» de Menandro: «es preciso que siendo uno hombre se interese por las cosas humanas», sentencia que pudiera interpretarse en un sentido muy distinto. Sin embargo, el verso, en el contexto de la comedia, asume una dignidad ética que lo relaciona con la sabiduría popular de siempre. El sentido en Séneca se clarifica por lo que dice a continuación y lo evidencia en *De ira* III 43, 3: «mientras estamos entre los hombres cultivemos el trato humano» (cf. BELLINCIONI, *Lettere...*, págs. 301-302).

56 El artesano no tiene necesidad de indagar sobre el origen ni la utilidad de su oficio, como tampoco el pantomimo sobre el arte de la danza: todas estas artes basta saberlas y no hace falta más, ya que no se refieren a la vida entera. La virtud comprende la ciencia de las demás cosas y de sí misma; hay que aprender sobre ella para aprender en qué consiste.

57 La acción no será recta si no fuere recta la voluntad, porque de la voluntad procede la acción. A su vez la voluntad no será recta si no fuere recta la disposición del alma, porque de ésta procede, en efecto, la voluntad. Mas la disposición del alma no será la óptima si no ha conocido las leyes de la vida entera y apreciado qué es lo que debe juzgar de cada cosa, si no las vincula todas con la verdad. La tranquilidad sólo alcanza a quienes se han formado un juicio inmutable y seguro[254]: los demás en seguida desfallecen y luego se recuperan y fluctúan alternativamente entre renuncias y deseos.

58 ¿Cuál es la causa de su agitación? Que nada queda claro a los que siguen la más insegura de las normas, la opinión pública. Si pretendes querer siempre las mismas cosas, es preciso que quieras la verdad. No se llega a la verdad sin los principios: ellos abarcan toda la vida. El bien y el mal, lo honesto y lo torpe, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, la virtud y la práctica de la virtud, el disfrute de comodidades, la consideración y el

254 «Del estado de equilibrio del alma» *(Ep.* 94, 60) depende todo el mecanismo de la acción recta, descrito aquí por Séneca; según la exposición psicológica de los estoicos antiguos: el momento esencial de toda acción reside en el juicio de la mente que la autoriza, éste prohíbe o permite el desarrollo del *impetus,* reflejo provocado por la representación venida ora del interior, ora del exterior: cf. Grimal, *Sénèque ou la conscience...,* págs. 374-375.

honor, la salud, las fuerzas, la hermosura, la agudeza de los sentidos: todas estas cosas precisan de un evaluador. Se debe saber qué valor hay que asignar a cada una en el censo.

En efecto, te equivocas y valoras ciertas cosas en más 59
de lo que son; hasta tal punto te equivocas, que las cosas tenidas por nosotros en el mayor aprecio —la riqueza, el prestigio, el poder— no deben valorarse en más de un sestercio. Esto no podrás saberlo, si no examinas el ordenamiento general según el cual estas cosas se valoran. Como las hojas no pueden ser verdes por sí mismas y necesitan una rama a la que adherirse, de la que tomar la savia, así los preceptos, si están solos, se marchitan, reclaman ser integrados en un cuerpo de doctrina[255].

Además, no se dan cuenta quienes eliminan los princi- 60
pios que, con la misma argumentación con que los eliminan, vienen a confirmarlos[256]. Porque ¿qué es lo que dicen? Que los preceptos bastan para regular la vida, que son superfluos los principios de la sabiduría. Ahora bien esta misma afirmación constituye un principio, igual, ¡por Hércules!, que si yo dijera ahora que hemos de renunciar a los preceptos como algo inútil y hacer uso de los principios y a ellos solos dirigir todo el empeño; precisamente afirmando que no se deben tener en cuenta los preceptos enunciaría un precepto.

255 Como se ve, Séneca concede sólo una importancia secundaria a la parte preceptiva o parenética de la filosofía: los preceptos, como las hojas del árbol en las ramas, deben integrarse en la savia doctrinal de los principios.

256 A partir del § 60, el filósofo, con no poca sutileza, aporta argumentos en favor de la necesidad de los principios: compara certeramente a los preceptos con las manos, y a los principios con el corazón que mueve y da impulso a las manos.

61 Ciertas cuestiones en filosofía reclaman una sencilla advertencia, otras una demostración y además extensa, porque son oscuras y apenas si quedan aclaradas aplicándoles suma atención y agudeza. Si las pruebas son necesarias, también son necesarios los principios que, mediante argumentos, descubren la verdad. Algunas verdades son evidentes, otras oscuras: son evidentes las que son percibidas por los sentidos, las que son retenidas por la memoria; son oscuras las que están fueran de su alcance. Pero la razón no se contenta con las verdades evidentes: su mayor y más bello cometido está en descubrir las ocultas. Éstas exigen una demostración, la demostración no se logra sin los principios, luego los principios son necesarios.

62 Aquello que constituye el sentido común, constituye el sentido perfecto, que es una firme convicción sobre las cosas; si en el alma todo está fluctuante sin esta convicción, son entonces necesarios los principios que infunden en el espíritu la constancia de juicio.

63 En fin, cuando exhortamos a alguien a tener al amigo en la misma estima que a sí mismo, a considerar que es posible hacer de un enemigo un amigo, estimulando el amor hacia el primero y refrenando el odio contra el segundo, añadimos: «es justo, es honesto». Ahora bien la justicia y la honestidad están comprendidas en la exposición de nuestros principios, luego ésta es necesaria, puesto que sin ella aquellas virtudes tampoco existen.

64 Pero debemos unir una y otra cosa, porque sin la raíz las ramas son estériles y las propias raíces se benefician también de las ramas que han producido. ¡Cuán útiles sean las manos nadie puede ignorarlo, la ayuda que aportan es evidente; en cambio, el corazón por el que las manos están vivas, del que toman su impulso, por el que se mueven, queda oculto. Otro tanto puedo decir acerca de

los preceptos: son manifiestos, mientras los principios de la sabiduría están ocultos. Como lo más venerable de los ritos sagrados lo conocen tan sólo los iniciados, así en la filosofía los principios arcanos se descubren a los admitidos e introducidos en su santuario; por el contrario, los preceptos y otras normas similares son conocidos también de los profanos.

Posidonio no sólo juzga necesaria la «preceptiva» (pues 65
nada nos prohíbe utilizar el término), sino también la persuasión, la consolación y la exhortación; añade a éstas la investigación de las causas, que no veo por qué no osemos llamarla *etiología,* toda vez que los gramáticos, custodios de la lengua latina, con todo derecho la llaman así[257]. Afirma que será útil también la definición de cada virtud; a ésta Posidonio la denomina *ēthología,* algunos *charaktērismós* por cuanto destaca las características y rasgos específicos de cada virtud y vicio, con los cuales quedan diferenciadas las cosas semejantes entre sí.

El definir tiene la misma eficacia que preceptuar; en 66
efecto, el que preceptúa afirma: «harás esto si quieres ser temperante», el que define dice: «es temperante el que hace esto, el que se abstiene de aquello». ¿Quieres saber cuál es la diferencia? El uno enuncia preceptos de virtud, el otro ofrece un modelo. Estas definiciones e «iconismos»[258] —para utilizar el término de los cobradores de

---

[257] Se habla aquí de una parte pedagógico-práctica, integrada en la preceptística, atribuida a Posidonio. Al incluir en ella la *etiología* o investigación de las causas, Séneca da a entender que ésta se orienta a fines práctico-educativos, que no tienen un carácter teórico (cf. BELLINCIONI, *Lettere...*, pág. 322).

[258] Con el significado de «representación, imagen, retrato» es como un documento de identidad fiscal o descripción del censo personal, exigido por los recaudadores para fines tributarios.

tributos— reconozco que son útiles: propongamos acciones laudables y encontraremos imitadores.

67 ¿Consideras que es oportuno que se te indiquen los criterios mediante los cuales reconozcas que un caballo es de raza, para no equivocarte al comprarlo y no perder el tiempo en un animal sin bríos? ¡Cuánto más provechoso resulta conocer las características de un espíritu superior, las cuales sea posible trasladar del otro a uno mismo!

68 *Al punto el potro de pura raza avanza muy erguido en los pastos y mueve sus flexibles piernas; se atreve el primero a emprender la carrera, a vadear ríos impetuosos y a afrontar un puente desconocido, y no se espanta de ruidos vanos. Tiene recta la cerviz, la cabeza sutil, vientre pequeño y gruesas las espaldas; su pecho animoso está pletórico de músculos... Luego si a lo lejos escucha el fragor de las armas, no sabe estar quieto, agita las orejas, y se estremece en todos sus miembros, y comprimiendo el ardor concentrado lo expulsa por la nariz*[259].

69 Nuestro Virgilio, sin pretenderlo, señala aquí los rasgos del héroe: yo, al menos, no ofrecería otra imagen del hombre magnánimo. Si tuviera que representar a Marco Catón impertérrito en medio del fragor de la guerra civil, y que es el primero en arremeter contra los ejércitos ya cercanos a los Alpes y en oponerse a la guerra civil, no le asignaría otra expresión del rostro, no otra actitud[260].

---

259 VIRG., *Geórg.* III, 75-81 y 83-85. Séneca aprovecha la descripción virgiliana del potro de pura raza para aplicarla, salvadas las diferencias, al héroe o sabio estoico.

260 El sabio estoico no es, para Séneca, un ser fantasmagórico. Existe, realmente, y Catón el de Útica, tantas veces ponderado por el filósofo, representa y supera la medida de este sabio (cf. *Const. sap.* 7, 1).

Ciertamente, ninguno pudo avanzar más erguido que 70
este hombre que se alzó contra César y Pompeyo a un tiempo y, mientras unos apoyaban las fuerzas cesarianas y otros las pompeyanas, desafió a los dos y mostró que también existía el partido de la República. No es poco decir de Catón que «no se espanta de ruidos vanos». ¿Cómo no? Si no se espanta de los ruidos reales y próximos, si levanta libre su voz contra diez legiones, contra las tropas auxiliares galas y contra las armas de los bárbaros unidas a las de los ciudadanos, y exhorta a la República a no desfallecer en la defensa de la libertad, sino a intentarlo todo por cuanto resultará más honroso sucumbir en la esclavitud que salir a su encuentro[261].

¡Cuánto vigor, cuánto ánimo en él, cuánta seguridad 71
en medio del azoramiento general! Sabe que es el único cuya situación no se cuestiona; pues no se trataba de saber si Catón era un hombre libre, sino de saber si vivía entre hombres libres: de ahí su menosprecio a los peligros y a las armas. Quien admira la inflexible firmeza de este hombre, que no se abate mientras todo se hunde, afirma complacido: «está pletórico de músculos su animoso pecho».

Tal sabio será no sólo un experto en dialéctica y en la doctrina estoica, sino ante todo un «hombre bueno» con el que se identifican varios personajes, que, en los siglos precedentes, merecieron este apelativo: Lelio, Escipión Emiliano, Catón el Viejo y, sobre todo, Tuberón.

261 Como en los últimos libros de la *Farsalia* de LUCANO, probablemente coetáneos de esta *Epístola*, también aquí se destaca la valentía de Catón en desafiar a César y Pompeyo defendiendo el interés superior de la República, su sentido de justicia reclamando para Roma la libertad, y rehusando verla esclavizada a un solo hombre o a una sola facción, su sentido del decoro exhortando a los ciudadanos a no ceder vergonzosamente, sino a combatir y, por último, su gran fortaleza ante la muerte. Resulta, pues, el dechado de todo hombre sabio, encarnación de toda virtud (cf. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience...*, págs. 404-410).

72 Será provechoso no sólo expresar cómo suelen ser los hombres virtuosos y describir su figura y sus rasgos, sino además contar y poner de relieve cómo fueron realmente: hablar de la última y muy fuerte herida de Catón a través de la cual la libertad exhaló su aliento postrero, de la sabiduría de Lelio y de su pleno acuerdo con su amigo Escipión, de las gestas ilustres, tanto en la patria como en el extranjero, del otro Catón, de los lechos de madera dispuestos en público por Tuberón[262], de las pieles de cabra que empleó como tapetes y de las vasijas de barro que para el convite aprestó ante la capilla del propio Júpiter. ¿Qué otra cosa era sino consagrar la pobreza en el Capitolio? ¿Aún sin conocer ninguna otra acción suya por la que poder contarlo entre los Catones, consideraremos ésta insuficiente? Aquello no fue una cena, sino el rasgo propio de un censor.

73 ¡Oh cómo ignoran los hombres ávidos de la gloria en qué consiste ésta y de qué forma hay que conseguirla! En aquel día el pueblo romano contempló la vajilla de muchos ciudadanos, pero admiró la de uno solo. El oro y la plata de todos ellos se han roto ya en pedazos y se han refundido miles de veces, en cambio las vasijas de barro de Tuberón perdurarán por todos los siglos.

262 Junto a Lelio, Escipión Emiliano y Catón el Censor, Séneca ahora quiere resaltar la figura de Elio Tuberón, estoico, primo de T. Graco, cuya amistad rechazó por coherencia política, amigo de Lelio, sobrino de Escipión Emiliano y uno de los interlocutores del *De republica* de Cicerón. Se le recuerda ahora por la sobriedad, exenta de todo servilismo, con que dispuso la mesa del banquete en honor de su tío, el magnánimo Escipión. Este episodio Séneca lo recuerda también en las *Ep.* 98, 13 y 120, 19, y CICERÓN en su discurso *Pro Murena* 36.

LIBRO XVI

96

La vida debe constituir una noble milicia

La verdadera desgracia para el hombre es considerar que existe la desgracia. Lo que tal parece forma parte del destino. En medio de la adversidad, Séneca secunda voluntariamente a Dios. Por ello, Lucilio debe pensar que las molestias que sufre las comporta una vida larga (1-3). Querer vivir sin dificultades no es propio del hombre fuerte. La vida es una milicia: hay soldados valerosos que arrostran dificultades y peligros; otros, en cambio, se debaten en la molicie y el deshonor (4-5).

¿Es cierto que te indignas y te lamentas de cualquier 1
infortunio sin darte cuenta de que en estos accidentes no existe otro mal que indignarse y lamentarse? Si me preguntas te diré que, según pienso, el único infortunio para el hombre es el de creer que en la naturaleza exista alguna cosa que constituya para él un infortunio. No me soportaré el día en que no pueda soportar un infortunio[263]. Tengo mala salud: es una parte de mi destino. Mis escla-

263 La grandeza de la virtud aparece en el momento de la prueba. El hombre de bien debe transformar el dolor en provecho propio. No

vos yacen enfermos en la cama; las deudas me angustian; la casa se ha desplomado con estrépito; pérdidas, heridas, fatigas, temores se han precipitado sobre mí: estos accidentes suelen suceder. Pero es decir poco: deben suceder. Tales infortunios acontecen por decreto, no por casualidad [264].

2 Si me otorgas algún crédito, te descubriré mis sentimientos ahora más que nunca: en todos estos sucesos que parecen adversos y penosos me he impuesto esta conducta: no obedezco a Dios sino que consiento con Él, lo secundo gustosamente, no por necesidad [265]. Ningún revés me sobrevendrá jamás que lo asuma con tristeza, con rostro enojado; ningún tributo pagaré contrariado. Todos los infortunios ante los cuales gemimos, por los cuales nos atemorizamos son tributos a la vida: no esperes, Lucilio querido, ni pidas verte libre de ellos.

3 El mal de piedra te ha causado molestias, has recibido epístolas poco gratas, perjuicios y más perjuicios y —diré algo peor— has temido por tu vida. ¿Acaso ignorabas,

cuenta el sufrimiento en sí, sino la actitud ante él. Dios tiene ánimo de padre con los hombres virtuosos. «Nadie, dice nuestro Demetrio, me parece más desgraciado que aquel que no sabe sufrir» (SÉNECA, *Prov.* III 3). Con estos pensamientos quiere Séneca consolar a Lucilio, que tal vez se queja por el mal de piedra (§ 3) o que atraviesa un período de crisis.

264 El maestro presenta a su discípulo su propio ejemplo: no goza de buena salud, sus esclavos están enfermos en el lecho, le angustian las deudas, la casa se ha desplomado. Pero insiste en que el hombre virtuoso debe distinguirse del necio en que reconoce la providencia que todo lo depara para nuestro bien, distanciándose en ello de los epicúreos, que negaban la providencia y un ordenamiento teleológico en la naturaleza.

265 La total adhesión a la providencia divina había inspirado a Cleantes su famoso *Himno a Zeus*, transmitido por Estobeo. Expresiones similares a las de este § 2 en *Prov.* V 5-6.

cuando deseabas llegar a viejo, que deseabas también estas incomodidades? Todas ellas se encuentran en una larga vida [266] como el polvo, el barro y la lluvia en un largo camino.

«Pero yo quería vivir, libre de toda incomodidad.» 4
Una afirmación tan afeminada desdice de un hombre fuerte. Tú verás con qué disposición acoges este mi augurio; por mi parte te lo hago no sólo con buen ánimo, sino con ánimo generoso: que no permitan ni los dioses ni las diosas que la fortuna te prodigue sus delicias [267].

Pregúntate a ti mismo —caso de que un dios te otor- 5
gue la facultad de elegir— si quieres vivir en un mercado o en un campamento. Pues bien, Lucilio, vivir es asunto de soldados [268]. De ahí que los que están en continuo movimiento, que van arriba y abajo superando fatigas y dificultades y arrostran campañas peligrosísimas son los soldados valerosos, la flor y nata del campamento; mas esos que, mientras los otros se esfuerzan se entregan a un ocio vergonzoso sin energía, son unos tortolitos, sólo seguros a costa del deshonor.

266 Tales sufrimientos aparecen en el curso de una larga vida: cf. *Ep.* 107, 2, donde se afirma: «Vivir no es cosa deliciosa» *(Non est delicata res vivere).*

267 Este pensamiento está en la base del diálogo *De providentia.* Para Séneca, las adversidades son el camino para robustecer la voluntad que ha de impulsar al hombre al perfeccionamiento interior y a la sabiduría: cf. *Ep.* 67, 15, donde habla Átalo, el estoico.

268 Frase lapidaria que se convierte en el *leit-motiv* de la epístola. Así también *Job.* 7, 1: *militia est vita hominis super terram* (la vida del hombre sobre la tierra es una milicia), concepción que históricamente se desarrolló en las monarquías militares de los Diádocos, donde el soldado era un voluntario vinculado a la persona del rey por el juramento.

97

La conciencia del bien subsiste aun en los más perversos

El abandono de las buenas costumbres es vicio de los hombres en todo tiempo. Así, en la época de Catón, tuvo lugar el proceso contra Clodio, quien logró la absolución sobornando a los jueces (1-8). Con todo, la juventud de nuestros días, dice Séneca, es más frugal que la del tiempo pasado, pero Clodios siempre existirán. En efecto, en el arte de la vida, a diferencia de otras artes, los pecados deleitan al delincuente, que sólo se duele de ellos cuando no logra su propósito (9-11). No obstante, en todos anida el sentimiento del bien, ya que tratan de ocultar sus culpas. En realidad, el castigo del crimen está en el propio crimen más que en el miedo a la sanción de la justicia (12-16).

1 Te equivocas, Lucilio querido, si juzgas que la intemperancia, el abandono de las buenas costumbres y las demás flaquezas que cada uno atribuye a su tiempo son vicios de nuestra generación. En realidad, son vicios de los hombres, no de los tiempos; ninguna época ha estado libre de culpa[269]; y si te pones a enjuiciar el desenfreno a lo largo de los siglos da vergüenza decir que jamás se ha pecado con más descaro que en presencia de Catón[270].

2 ¿Quién podría creer que corrió el dinero en aquel juicio en el que Publio Clodio[271] era el reo por el adulterio cometido ocultamente con la esposa de César, profanando la santidad de ese sacrificio que dicen que se ofrece por el pueblo, excluidos del recinto todos los varones hasta el punto de que se cubren incluso las pinturas que representan animales machos? Y, sin embargo, se entregó dinero a los jueces y —lo que es más vergonzoso que el soborno— éstos exigieron, además, como sobreprecio, concúbitos con matronas y mancebos de noble cuna[272].

Fue menor el pecado al cometer el crimen que al absolverlo: el reo de adulterio repartió adulterios y no estuvo seguro de su salvación hasta que hizo semejantes a él a sus jueces. Tales desmanes fueron cometidos en aquel juicio en el que, a falta de otros argumentos, Catón aportó su testimonio. Citaré las mismas palabras de Cicerón, porque lo sucedido excede toda credibilidad: 3

Reclamó la presencia de los jueces, les hizo promesas, les dio garantías, les entregó dinero. Y, además —¡oh dioses buenos!, regalo indigno—, a algunos jueces se les brindó, como recompensa añadida pasar la noche con determinadas mujeres y tener a su disposición a nobles mancebos[273]. 4

269 El mal es propio de todas las épocas, y aunque nuestro filósofo reconoce la cruel y funesta realidad del mal, a fuer de buen estoico mantiene el principio de la bondad natural del hombre.

270 Se trata de Catón de Útica, tantas veces citado y al que luego se refiere de forma explícita en el § 8.

271 P. Clodio Pulcro, perteneciente a la *gens* Claudia, fue un demagogo que, al frente de bandas armadas, combatió a los partidarios del Senado hasta que fue muerto, en una refriega, por las bandas que dirigía T. Annio Milón. A éste lo defendió Cicerón de la acusación de homicidio en un brillante discurso alegando legítima defensa por parte de Milón.

272 Aquí se refiere Séneca al célebre suceso del 62 a. C., cuando las matronas romanas celebraban los misterios de la Buena Diosa. Ningún hombre podía asistir a aquellos ritos, pero Clodio, amante de Pompeya, mujer de J. César, se disfrazó de mujer y logró entrar en casa de César, a la sazón Pontífice Máximo para participar en la celebración. Clodio fue descubierto y condenado, pero las intrigas y el oro repartido pródigamente lograron su absolución: cf. PLUT., *Vit. Cic.* 28; *Vit. Caes.* 9-10.

273 *Ad Attic.* I 16, 5. En esa carta 16 el orador describe, de forma pintoresca y con lenguaje cáustico, la composición del tribunal, los deta-

5 No estamos para lamentarnos de la suma pagada, hubo mayor gravedad en la añadidura. «¿Quieres la esposa de aquel hombre austero? Te la daré. ¿Quieres la de ese rico? Conseguiré también que te acuestes con ella. Condena el adulterio, si no lo cometes. Aquella belleza, por la que suspiras, vendrá a ti; te garantizo una noche con ella, sin hacértela esperar: en el plazo de tres días se cumplirá mi promesa.» Es más vergonzoso repartir adulterios que cometerlos: ahora bien, esto supone una amenaza para las madres de familia.

6 Estos jueces de Clodio habían pedido una guardia al Senado, que sólo era necesaria para aquellos jueces que habían de dictaminar una condena, y la consiguieron. Por ello, les dijo primorosamente Cátulo, después que hubieron absuelto al reo: «¿Para qué nos pedíais una guardia? ¿Para que no se os arrebatase el dinero?» Con todo, entre juegos tan indignos quedó sin castigo el que antes del juicio había sido adúltero, en medio del juicio alcahuete, que actuó con más desvergüenza para evitar la condena que para merecerla.

7 ¿Crees que han existido costumbres más corrompidas que aquellas en las que el desenfreno no podía ser reprimido ni por la religión, ni por los juicios, cuando en una investigación que se realizaba de forma extraordinaria por decreto del Senado se cometió una culpa más grave que aquella que se investigaba? Se investigaba si uno podía estar seguro después de cometido el adulterio: se evidenció que sin adulterio no podía estar seguro.

8 Tales desmanes se cometieron en tiempos de Pompeyo y de César, de Cicerón y de Catón, en cuya magistratura,

lles del proceso y las consecuencias políticas para él mismo. Sin duda, Séneca considera a Cicerón hombre de bien que combatía con gran riesgo la desvergüenza de Clodio.

por lo que se dice, el pueblo se abstuvo de pedir la celebración de los juegos en honor de Flora, durante los cuales se exhibían meretrices desnudas[274]; si es que cabe creer que los hombres se comportaron entonces con más austeridad como espectadores que como jueces. Semejantes hechos han sucedido y sucederán y el libertinaje de las ciudades se reprimirá alguna vez por la ley y por el temor, jamás por propio impulso.

No tienes, por consiguiente, que pensar en que nos- 9
otros nos dejamos llevar sobre todo por el desenfreno y muy poco por las leyes; porque esta nuestra juventud es mucho más honesta que aquella de la época anterior, cuando el reo negaba su adulterio ante los jueces, éstos lo confesaban ante el reo al tiempo que cometían estupros para decidir la causa; cuando Clodio, favorecido por los mismos crímenes que lo hacían culpable, hacía de alcahuete en el mismo proceso. ¿Quién lo podría creer? El que iba a ser condenado por un adulterio fue absuelto de muchos.

Toda época producirá Clodios, no toda producirá Ca- 10
tones. Somos propensos al mal porque nunca puede faltar para ello un guía, un compañero, y el asunto prospera por sí mismo sin guía, sin compañero. Nuestro albedrío no sólo es proclive al vicio, sino que se precipita en él; y hay algo que hace a la mayoría de los mortales incorregibles: las faltas que se cometen en todas las demás artes producen sonrojo al artista y disgustan al que yerra, mas los pecados de la vida deleitan.

No se alegra el timonel cuando se hunde el navío, ni 11
el médico cuando entierran a su enfermo, ni el orador cuando por culpa suya se condena al reo que defiende;

[274] Era en primavera cuando se celebraban las fiestas en honor de la diosa itálica Flora, relacionada con Ceres y Venus. Además de un sacrificio ritual, tenían lugar juegos de circo y espectáculos escénicos.

por el contrario, todos sienten placer por el propio crimen. Aquél se regocija por el adulterio al que le estimuló la misma dificultad; aquel otro por la intriga y el hurto, y no se lamenta de su pecado sino cuando resulta mal. Tal acontece a causa de los malos hábitos.

12 Por lo demás, a fin de que te convenzas de que hasta en los espíritus más perversos anida el sentimiento del bien y que no ignoran el vicio, si bien no actúan contra él, fíjate en que todos disimulan sus culpas y, aunque hayan tenido éxito con ellas y se gocen de sus frutos, con todo las disimulan. Por el contrario, la buena conciencia desea manifestarse y atraer las miradas; la maldad teme hasta las mismas tinieblas.

13 Por ello, pienso que Epicuro ha dicho con acierto: «El culpable puede conseguir ocultarse, pero no la seguridad de quedar oculto», o bien de esta otra forma, si crees que este pensamiento puede así ser expuesto mejor: «A los culpables de nada les sirve estar ocultos, porque aun teniendo la suerte de estar ocultos, no tienen la seguridad de ello»[275]. Así es: en el crimen se puede estar sin peligro, pero no con seguridad.

14 No creo que esta máxima, explicada de este modo, contradiga nuestra doctrina. ¿Por qué? Porque la primera y principal pena de los pecadores consiste en el pecado, ni crimen alguno, por más que la fortuna lo adorne con sus dones, por más que lo proteja y defienda, queda impune, ya que el castigo del crimen está en el propio crimen. Pero también lo angustian y lo acosan estos otros castigos: el temer siempre, el espantarse y desconfiar de su seguridad. ¿Por qué he de liberar a la maldad de este tormento? ¿Por qué no dejarla siempre en la incertidumbre?

[275] Usener, *Epicur.*, frs. 532 y 531.

Disentimos de Epicuro cuando dice que nada hay justo 15 por naturaleza y que los crímenes han de evitarse porque no puede evitarse el temor que ocasionan: estamos de acuerdo con él en que las malas acciones sufren las torturas de la conciencia, la cual está sometida a multitud de tormentos y a una constante inquietud que la agobia y azota, sin que pueda confiar en los garantes de su seguridad. Esto mismo, Epicuro, constituye el argumento de que, por ley de la naturaleza, aborrecemos el delito que a todos, aun en medio de la seguridad, les infunde temor[276].

La fortuna libera a muchos del castigo, a nadie del 16 miedo. Y ¿qué otro motivo hay, sino que está arraigada en nosotros la aversión por todo aquello que la naturaleza ha condenado? Por ello, los que se ocultan nunca tienen la seguridad de quedar ocultos, puesto que la conciencia los acusa y descubre cómo son. Es propio de los culpables tener miedo. ¡Mal nos hubiera ido a nosotros —supuesto que muchos delitos escapan a la ley, al juez y a las penas del código—, si los culpables no satisficiesen al punto aquellos castigos graves, impuestos por la naturaleza, y el lugar de la pena a expiar no lo ocupase el temor!

[276] Séneca corrige a Epicuro, puntualizando que las malas acciones encuentran su verdugo en la conciencia, ya que la aversión al vicio brota de la misma naturaleza racional: cf. *Ep.* 87, 25, y Grimal, *Sénèque ou la conscience...*, págs. 194-195.

98

Firmeza interior frente a la inconstancia de la fortuna

No hay que alegrarse por los bienes de la fortuna; el gozo firme nace del hombre mismo. Así el hombre bueno acatará la voluntad de los dioses y contemplará los bienes externos como perecederos (1-5). Con fortaleza de alma evitaremos angustiarnos por el futuro: los bienes fortuitos son mortales; sólo la sabiduría es inmortal. Muerte y pérdida de bienes son inevitables. Grandes figuras de la historia son modelos de firmeza moral. Conviene volver a la naturaleza y desafiar la fortuna. Séneca, al fin, desea que se mitigue la herida de un anciano ejemplar que sólo vive para utilidad de los demás (6-18).

1 Jamás consideres feliz a nadie que dependa de la felicidad. Se sustenta en un apoyo frágil el que se alegra por un bien exterior: el gozo que ha entrado volverá a salir. Mas aquel que brota de uno mismo es duradero y firme, va en aumento y nos acompaña hasta el final: los demás bienes que suscitan la atención del vulgo son bienes de un día: «¿Es que no pueden procurarnos provecho y placer?» ¿Quién puede negarlo? Pero a condición de que dependan de nosotros y no nosotros de ellos[277].

2 Todos los bienes en los que se fija la fortuna resultan fructíferos y agradables, si quien los posee se posee también a sí mismo y no está esclavizado a sus cosas. Pues se equivocan, Lucilio, los que opinan que la fortuna nos procura algún bien o algún mal: ella nos brinda la materia de los bienes y de los males, y los principios de aquellas cosas que se convertirán en nosotros en bienes o en males[278]. Porque el alma es más fuerte que cualquier fortuna, dirige sus cosas en un sentido o en otro y es la causa de la felicidad y de la desventura para sí misma.

277 Sobre este tema, abunda la *Ep.* 23, 1-8; también la 59, 14-16.

278 Cf. BELLINCIONI, *Educazione...*, págs. 133-140. *In mores fortuna ius non habet* (sobre las costumbres la fortuna no tiene derechos).

El hombre malo todo lo convierte en maldad hasta aquello que se ha presentado bajo la apariencia de óptimo; el hombre recto e íntegro endereza los entuertos de la fortuna y suaviza su rigor y aspereza con el arte de la paciencia; él mismo acoge con gratitud y moderación los sucesos prósperos y con firmeza y valor los adversos. Por más prudente que sea, aunque lo realice todo con profunda reflexión, aunque no intente nada superior a sus fuerzas, no logrará alcanzar aquel bien perfecto, situado al abrigo de toda amenaza, si no está seguro frente a la inseguridad de la fortuna. 3

Tanto si quieres examinar a los demás —ya que nuestra opinión es más sincera respecto de los otros—, como si te quieres examinar a ti mismo, excluyendo la parcialidad, te darás cuenta y reconocerás que ninguno de esos bienes deseables y preciados resulta útil, si no te previenes contra la inestabilidad del azar y de los accidentes que derivan del azar, si no repites en cada una de tus desgracias, con frecuencia y sin quejarte, aquellas palabras: 4

los dioses lo han decidido de otro modo[279].

279 Se trata de la primera parte del v. 428 de VIRG., *En.* II. Eneas quiere combatir contra los griegos y reúne a un puñado de troyanos armados. Corebo, uno de ellos, los convence para que tomen las armaduras de los griegos, pero así quedan irreconocibles para los troyanos y son descubiertos por los griegos, por lo que se ven expuestos a los golpes de ambos bandos. Allí muere también Rifeo el más justo de los troyanos. A Eneas no le parece razonable tal pérdida, cuando se ha asumido tanto riesgo y así lo manifiesta en el apóstrofe dirigido a los muertos. Séneca, en cambio, afirma que tal expresión en medio de las desgracias debe pronunciarse sin queja.

5 Antes bien, ¡por Hércules!, para proponerte una expresión más vigorosa y justa con la que afiances más tu espíritu, pronuncia estas palabras, cuantas veces te suceda algo de forma distinta a como esperabas: «los dioses lo han decidido mejor». Al hombre así dispuesto nada lo cogerá de improviso. Y se dispondrá de este modo, si piensa en lo que es capaz de hacer la inconstancia de las cosas humanas antes de experimentarlo, si disfruta de los hijos, de la esposa y del patrimonio como quien no ha de disfrutarlos siempre y no ha de ser más desgraciado si tuviera que dejarlos.

6 Desventurado es el espíritu angustiado por el futuro e infeliz antes de la infelicidad, que está solícito de que le duren hasta el fin de la vida las cosas que lo deleitan. En ningún momento estará tranquilo y, por el ansia del futuro, perderá los bienes presentes de que podría disfrutar. Y van a la par el dolor por la cosa perdida y el temor por la que puede perder.

7 No por ello te aconsejo la despreocupación. Más bien evita las cosas que infunden temor, prevé cuanto la prudencia puede prever, observa y aleja de ti, mucho antes de que suceda, todo cuanto pueda perjudicarte. Para lograr este objetivo te ayudarán muchísimo la confianza en ti mismo y el ánimo robustecido para soportarlo todo. Puede esquivar la fortuna quien puede aguantar sus envites; ciertamente, en un hombre sereno no causa turbación. Nada más desdichado, ni insensato que temer por adelantado: ¿a qué viene esta locura de anticipar el propio mal?

8 En fin, para exponerte en pocas palabras mi sentir, te describiré a esos hombres angustiados, molestos para sí, tan inmoderados en medio de la desgracia como antes de ella. Se duele más de lo necesario quien se duele antes de que sea necesario, ya que la misma debilidad, por la que

no espera el dolor, hace que no lo valore debidamente; con la misma intemperancia imagina que su felicidad ha de ser perpetua, imagina que no sólo deben perdurar, sino incrementarse, todos los bienes que ha conseguido, y olvidándose de este trampolín del que se lanza de un lado para otro la suerte humana, se promete a sí mismo la continuidad de los dones de la fortuna.

Así, pues, me parece que se expresó con mucho acierto 9
Metrodoro en aquella epístola en la que exhortaba a su hermana que había perdido a un hijo de noble carácter: «Es mortal todo bien de los mortales»[280]. Se refiere a aquellos bienes tras los cuales la gente corre en tropel; porque aquel verdadero bien, la sabiduría y la virtud, no muere, es estable y eterno. Es el único bien inmortal que pueden alcanzar los mortales[281].

Por lo demás, son tan insensatos, tan olvidadizos del 10
fin al que se dirigen, hacia el que los días, uno por uno, los empujan, que les sorprende que puedan perder algo ellos, que un día lo van a perder todo. Cualquier cosa de la que te proclamas señor está junto a ti, no es tuya: nada hay inmutable para el mudable, nada eterno e indestructible para el frágil. Tan inevitable es morir como perder nuestro patrimonio y esto mismo, si lo llegamos a entender, es un consuelo. Soporta la pérdida con magnanimidad, pues hay que morir.

Mas ¿qué remedio podemos encontrar frente a estas 11
pérdidas? El de retener en la memoria las cosas perdidas

280 KOERTE, *Metrod.*, fr. 35. Metrodoro que, junto con Hermarco y Polieno, fue discípulo de Epicuro, murió antes que el gran maestro. A él se ha referido ya Séneca en varias epístolas (cf. ROCA, *Séneca. Epístolas...* I, pág. 490).

281 Sobre esta expresión, cf. el amplio comentario de BELLINCIONI, *Educazione...*, págs. 147-155.

y no permitir que desaparezca con ellas el fruto que hemos percibido de ellas. Se nos arrebata el tenerlas, pero nunca el haberlas tenido. Es sumamente ingrato aquel que, una vez que las ha perdido, no se siente deudor de haberlas poseído. El patrimonio nos lo arrebata el azar, pero deja en nuestro poder el usufructo que perdemos por nuestra injusta nostalgia.

12 Debes decirte: «de todos esos males que parecen terribles ninguno hay insuperable». Uno por uno los han superado ya muchos: el fuego Mucio[282], la cruz Régulo[283], la cicuta Sócrates[284], el destierro Rutilio[285], la muerte provocada por la espada Catón[286]: superemos también nosotros alguna dificultad.

13 Por el contrario, esos bienes que atraen al vulgo por su bella apariencia de felicidad han sido menospreciados por muchos y a menudo. Fabricio[287] como general rehu-

282 Es Mucio Escévola, cuyo ejemplo de heroísmo ha sido ya recordado por Séneca en *Ep.* 24, 5; 66, 51 y 53. Tito Livio (II 12-13) narra con detalle su gesta.

283 Es Marco Atilio Régulo, cuya heroica gesta menciona Séneca en *Ep.* 67, 7 y 12; 71, 17 (cf. Roca, *Séneca. Epístolas*... I, pág. 385-386, n. 655).

284 A Sócrates lo cita Séneca repetidamente (cf. Roca, *ibid.*, pág. 491).

285 P. Rutilio Rufo es recordado en las *Ep.* 24, 4; 67, 7; 79, 14.

286 Catón, el de Útica, es citado, como Sócrates, numerosas veces y, concretamente, en la *Ep.* ant. (cf. Roca, *ibid.*, pág. 488).

287 Fabricio Luscino, así llamado porque era tuerto, fue enviado por el Senado a Tarento para evitar que esta ciudad se declarase contra Roma, pero los tarentinos, violando el derecho de gentes, lo aprisionaron. En 282 a. C. llegó al consulado. Cuando los tarentinos llamaron a Pirro en su ayuda, Fabricio lo combatió en Heraclea y rechazó el oro que el rey epirota le había ofrecido como soborno (cf. *Ep.* 120, 6). Murió en una honorable pobreza y fue contado entre los romanos más ilustres.

só las riquezas, como censor las tachó de infamantes; Tuberón[288] juzgó la pobreza digna de él y del Capitolio, cuando empleando en el convite público vasijas de barro, mostró que los humanos debían contentarse con la vajilla que todavía utilizan los dioses; Sextio, el padre[289], que por la nobleza de su nacimiento hubiera debido abrazar la carrera política, rechazó los cargos públicos y no aceptó la dignidad senatorial que le ofrecía el divino Julio: entendía que cuanto podían darle podían también arrebatárselo. Hagamos también nosotros alguna gesta valerosa: situémonos entre los modelos.

¿Por qué desfallecemos? ¿Por qué nos desesperamos? 14
Podemos hacer todo lo que se ha podido hacer: con tal que purifiquemos nuestra alma y sigamos a la naturaleza, pues quien de ella se aparta deberá vivir entre codicias y temores y esclavizarse a los bienes fortuitos. Volvamos al camino, volvamos a nuestro estado anterior: volvamos a fin de soportar cualesquiera dolores que hayan sacudido nuestro cuerpo y digámosle a la fortuna: «te las tienes que ver con un hombre: busca a otro a quien puedas vencer».

Con estas exhortaciones y otras semejantes se mitiga 15
aquel rigor de la herida que, ¡por Hércules!, deseo que se calme o se cure o se estacione o envejezca con el propio anciano[290]. Pero no siento preocupación por él: se

288 A Elio Tuberón y a este suceso, prueba de su frugalidad, nos hemos referido antes (cf. *Ep.* 95, 72 y la n. 262).

289 Sextio, el padre, de noble cuna, rehusó la carrera senatorial que J. César le había ofrecido y prefirió consagrarse a la filosofía; aunque romano, enseñaba y escribía en griego. A través de su maestro P. Fabiano, Séneca conoció la doctrina de los Sextios (cf. Roca, *Séneca. Epístolas*... I, pág. 340, n. 598).

290 Para entender esta última parte de la *Ep.* 98, 15-18, donde se habla de un anciano de virtud eminente —quizá sea Clarano, el de la

trata de una pérdida nuestra, a nosotros se nos arrebata un anciano de eminente virtud. Porque él ha consumado la vida y no desea que se la prolongue en provecho propio, sino en el de aquellos para quienes es útil. Viviendo realiza un acto de generosidad.

16 Otro ya hubiera puesto fin a estos tormentos: él considera tan deshonroso huir de la muerte, como refugiarse en ella. «Entonces ¿qué? ¿No se irá de la vida si las circunstancias se lo aconsejan?» ¿Por qué no se irá si ya no puede ser útil a nadie? ¿Si no puede empeñarse en ninguna otra cosa que en el sufrimiento?[291].

17 En esto consiste, Lucilio querido, aprender la filosofía en la práctica y ejercitarse verdaderamente en ella, en considerar el valor que manifiesta un hombre prudente frente a la muerte, frente al dolor, cuando aquélla se avecina y éste apremia. Hay que aprender lo que se debe hacer de quien lo hace.

18 Hasta aquí hemos demostrado con razonamientos si es posible que uno resista a dolor, o si la muerte inminente

Ep. 66— y se desarrolla un tema no relacionado estrictamente con el precedente, sería necesario suponer: o que la *Ep.* termina en el § 14, como lo cree HENSE *(Teletis rel.*, pág. 633), o que está incompleta y existe una laguna entre el final del § 14 *vincas* y el comienzo del 15 *His sermonibus* (así lo apreció antes que nadie Mureto), o que el final, §§ 15-18, tal como se conserva, pertenecía a una *Ep.* desaparecida: es la hipótesis de E. ALBERTINI *(La composition dans les oeuvres philosophiques de Sénèque*, París, 1923, nn. 2 y 167), o que deberían añadirse dichos párrafos al final de la *descriptio epistolaris* de la 66, que se refiere a Clarano: tal es la opinión de BELTRAMI (ed. 1931, pág. LII), que nos parece inteligente.

291 La vida es cosa indiferente, ni debe ser amada más de lo justo, ni menospreciada neciamente, y, por ello, no se debe ir a la muerte por desprecio a la vida, que puede ofrecernos una buena manera de servir a los demás, de ser útil a los allegados cumpliendo un acto de generosidad, como sugiere Séneca.

puede doblegar incluso a los nobles espíritus. ¿Qué necesidad tenemos de palabras? Situémonos ante el caso presente: ni la muerte lo hace más fuerte contra el dolor, ni el dolor contra la muerte. Frente a uno y otra confía en sí, y no sufre con entereza por la esperanza de morir, ni va a morir de buen grado por el hastío del dolor: a éste lo sufre, a la muerte la espera.

99

Motivos de consuelo en la muerte de un ser querido[292]

Séneca censura a Marulo porque ha soportado mal la muerte de su hijito. Peor es perder a un amigo que a un hijo pequeño. La muerte de un infante es sólo sombra de mal. Aquel, al que consideramos perdido, sólo se nos ha anticipado (1-9). Hasta en la vida más larga se vive poco. Marulo debe sobreponerse. La filosofía lo ha preparado para ello (10-14). Es humano conmoverse, pero no se deben forzar las lágrimas ni hacer exhibición de ellas. El niño, aunque pequeño, era mortal y es mejor conservar sú memoria que llorar (15-24). Frente a Metrodoro mantiene Séneca que es torpe captar placer a través del dolor, éste no se puede curar con el placer (25-32).

Te remito las letras que escribí a Marulo[293], cuando perdió a su hijo muy pequeño y, según decían, soportaba la pérdida con desánimo; en ellas no he seguido el uso 1

292 Esta *Epístola* por su contenido se asemeja a la *Ep.* 63. De hecho desarrolla tópicos ya considerados en aquélla, aunque en este caso se trate del hijo, niño pequeño, y no del amigo ya mayor. Sin embargo, como en otros casos, Séneca amplía en una epístola posterior lo que había bosquejado en otra precedente.

293 Marulo es un personaje desconocido.

habitual, ni he considerado que debía tratarlo con afabilidad, toda vez que era más digno de reproche que de consuelo. Porque hay que condescender por breve tiempo con quien está dolorido y soporta con dificultad una gran desgracia; que se desfogue y exteriorice sus primeros impul-
2 sos. Mas a aquellos que se han propuesto llorar por gusto es necesario reprenderlos, sin más, para que aprendan que también en el llanto puede haber una cierta necedad.

«¿Esperas consuelos? Recibe reproches. ¿Con tanto desánimo sufres la muerte de tu hijo? ¿Qué harías si hubieses perdido a un amigo? Ha fenecido tu hijo muy pequeño y, por ello, de esperanza incierta: en muy poco tiempo lo has perdido.

3 »Buscamos motivos de dolor y queremos quejarnos, aun injustamente, de la fortuna, como si no tuviera que ofrecernos justos motivos de queja; mas, ¡por Hércules!, te consideraba ya bastante animoso incluso frente a los males verdaderos, cuanto más frente a estas apariencias de mal, que los humanos lamentan, siguiendo la costumbre. Si hubieras perdido a un amigo —la mayor de todas las pérdidas—, deberías poner mayor esfuerzo en alegrarte de haberlo poseído, que en afligirte por haberlo perdido.

4 »Pero la mayoría no valora cuántos bienes ha recibido, de cuántos ha gozado. El presente dolor acusa entre otros este defecto: no sólo es superfluo, sino también ingrato. ¿Así que, por haber tenido tal amigo, has perdido el tiempo? ¿En tantos años, con tanta intimidad de vida, con tanta compenetración en los estudios, no se ha conseguido nada? ¿Vas a enterrar con el amigo la amistad? ¿Por qué te dueles de haberlo perdido si no te aprovecha haberlo poseído? Créeme, una gran parte de aquellos que hemos querido, aunque el azar nos los haya arrebatado, queda con nosotros. Es nuestro el tiempo que ha transcurrido

y nada está más seguro en su puesto que aquello que ya ha sido.

»Somos desagradecidos respecto de los bienes que he- 5
mos recibido por la esperanza del futuro, como si lo que es futuro, una vez que llegue a nuestras manos, no haya de convertirse al punto en pasado. Señala unos límites estrechos a la utilidad de las cosas quien sólo está satisfecho con las presentes: también deleitan las futuras con la esperanza y las pasadas con el recuerdo, pero las futuras son inciertas y pueden no suceder, las pasadas no pueden menos de haber sucedido. Así, pues, ¿qué locura es ésta de privarse del bien más seguro? Contentémonos con los bienes que ya hemos disfrutado, con tal de que no los hayamos disfrutado con un ánimo agujereado que dejaba perder todo cuanto había recibido.

»Son innumerables los ejemplos de quienes enterraron 6
a sus hijos jóvenes sin derramar lágrimas, quienes regresaron desde la pira al Senado o a otros cargos públicos y en seguida se ocuparon de otras cosas. Y no sin razón: porque en primer lugar es inútil dolerse si de nada te aprovecha el dolor; luego es injusto dolerse de lo que acontece a uno, pero que está reservado a todos; además es necio el disgusto que causa nuestra añoranza, cuando es mínima la distancia temporal entre la persona perdida y la que siente añoranza. Así que debemos ser tanto más ecuánimes por cuanto seguimos a los que hemos perdido.

»Contempla la rapidez del tiempo más veloz, piensa 7
cuán corto es el espacio a través del cual corremos muy apresurados, fíjate en esa comitiva de seres humanos que se dirige al mismo lugar, separada por distancias mínimas, aun cuando den la impresión de ser máximas: ese al que consideras que ha muerto se nos ha adelantado. Entonces ¿qué mayor locura, supuesto que hemos de recorrer el

mismo camino, que la de llorar a aquel que nos ha precedido?

8 »¿Acaso deplora alguien un suceso que no ignoraba que iba a producirse? Ahora bien, si no ha previsto la muerte en el ser humano, se engaña a sí mismo. ¿Deplora alguien un suceso que decía que no podía dejar de tener lugar? Todo el que se lamenta de que alguien haya muerto, se lamenta de que ha sido hombre. Una misma suerte encadena a todos: a quien le ha tocado nacer, le resta luego morir [294].

9 »Nos separan las distancias, nos iguala el final. El espacio de tiempo que se extiende entre el primero y el último día es diverso e incierto: si consideras las penalidades es largo aun para el niño, si consideras su rapidez es corto aun para el viejo. Nada hay que no sea resbaladizo y engañoso y más agitado que cualquier tempestad: todo es zarandeado de acá para allá y se muda en sentido contrario por imperativo de la fortuna, y en tanta inestabilidad de las cosas humanas nada hay ya cierto para nadie a excepción de la muerte. No obstante todos se lamentan del único hecho que a nadie engaña.

10 »'Pero ha muerto en la infancia.' No voy a decir aún que se le dispensa mejor trato al que acaba pronto con la vida: ocupémonos de aquel que ha llegado a viejo. ¡Cuán poco supera al infante! Contempla la inmensa profundidad del tiempo y abarca su totalidad, luego compara lo que llamamos vida humana con la inmensidad de aquél: te darás cuenta de cuán reducido es este tiempo que deseamos, que nos empeñamos en prolongar.

294 El filósofo desarrolla repetidas veces esta idea: todos los humanos son iguales, nacen y mueren por igual; es la suerte común a todos los seres (cf. *Ep.* 47, 10; 95, 50; *Ben.* III 28, 1-2).

»De éste ¿cuánto espacio ocupan las lágrimas, cuánto las preocupaciones, cuánto la muerte deseada antes de que llegue, cuánto la enfermedad, cuánto el temor? ¿Cuánto se reservan los años de la ignorancia y de la inactividad? La mitad de él la pasamos durmiendo. Añade a esto las fatigas, los llantos, los peligros, y comprenderás que incluso en una vida muy larga es muy poco lo que se vive. 11

»Pero ¿quién te concederá que no sea más dichoso aquel que puede regresar pronto, que antes de desfallecer ha recorrido el camino? La vida no es un bien, ni un mal: es la ocasión para el bien o para el mal. Así tu hijo no ha perdido sino la posibilidad de incurrir más bien en un perjuicio. Hubiera podido ser modesto y prudente, hubiera podido ser modelado bajo tu vigilancia en la virtud, pero —y esto es un temor más razonable— hubiera podido hacerse semejante a la mayoría. 12

»Fíjate en esos jóvenes procedentes de las mejores familias a quienes el desenfreno los ha arrojado a la arena; fíjate en esos otros que, con mutua impudicicia, desfogan su propia pasión y la ajena; ningún día, en la vida de éstos, transcurre sin embriaguez, sin alguna fechoría notable: te resultará patente que cabía albergar sobre tu hijo más temores que esperanzas. Así, pues, no debes procurarte motivos de dolor, acumulando no leves molestias con tu indignación. 13

»No te exhorto a que te esfuerces, a que te pongas en pie; no te juzgo tan mal como para pensar que debes recurrir a toda tu virtud frente a esta desgracia; no constituye un dolor, sino una punzada: eres tú quien la conviertes en dolor. Sin duda la filosofía te ha prestado un gran servicio si con fortaleza de alma añoras a tu hijo, más conocido de la nodriza que de su padre. 14

15 »Pues ¿qué? ¿Te aconsejo ahora la insensibilidad y pretendo que en el mismo entierro tu rostro se mantenga impertérrito, sin permitirte siquiera que tu alma se entristezca? En modo alguno. Es falta de humanidad, no virtud, contemplar el entierro de los deudos con los mismos ojos con que los contemplábamos en vida, y no conmoverse en el primer momento de su separación. Mas supónte que te lo prohíbo: ciertas reacciones no dependen de nuestra voluntad: vierten lágrimas aun quienes intentan reprimirlas, y derramadas con profusión, alivian el espíritu.

16 »¿Qué haremos, pues? Dejémosles que caigan, no las forcemos; viértanse cuantas hace brotar el afecto, no cuantas exige el deseo de imitar a otros. Pero no añadamos nada a la tristeza, ni la incrementemos siguiendo el modelo de los demás. Tiene mayores exigencias la ostentación del dolor que el propio dolor[295]. ¿Cuántos hay que estén tristes sólo para sí? Al contrario, gimen con más sonoridad cuando se les escucha, y en lugar retirado están silenciosos y tranquilos; cuando ven a alguien provocan un nuevo llanto. Entonces se dan puñetazos en la cabeza, lo que hubieran podido hacer más libremente cuando nadie se lo impedía, entonces se desean la muerte, entonces se echan rodando desde la cama: si no hay espectador, el dolor cesa.

17 »Como en otros asuntos, también en éste incurrimos en el vicio de acomodarnos al modelo de la mayoría y de considerar no lo que se debe, sino lo que suele hacerse. Nos apartamos de la naturaleza y nos entregamos al capricho del público, en ningún asunto buen consejero, y en éste como en todos los restantes muy tornadizo. Ve a uno fuerte en medio de su dolor y lo llama perverso e inhumano; ve a otro que desmaya y se abraza al cadáver y le dice afeminado y débil.

[295] Cf. *Ep.* 63, 2, 12 y 13; *Tranq. an.* XV 6.

»Así, pues, hay que regularlo todo conforme a la ra- 18
zón[296]. En verdad, nada más insensato que procurarse la fama de triste y exhibir las lágrimas que, a mi juicio, unas veces el sabio permite que caigan, otras se derraman por propio impulso. Te explicaré la diferencia. Cuando nos conmueve la primera noticia de una muerte prematura, cuando estrechamos el cadáver que de nuestros brazos va a pasar a la pira, una necesidad natural hace surgir las lágrimas y los suspiros suscitados por la fuerza del dolor, como sacuden todo el cuerpo, así también sacuden los ojos, donde exprimen y expulsan fuera el humor allí localizado.

»Tales lágrimas por efecto de la acción compresiva las 19
vertemos sin quererlo; existen otras que derramamos al renovar la memoria de los deudos que hemos perdido, y a la tristeza le acompaña una cierta dulzura cuando nos vienen a la mente sus gratas conservaciones, su trato jovial, su cariño obsequioso: entonces los ojos se dilatan como sucede en el gozo. Con éstas nos mostramos complacientes, por aquellas otras somos vencidos.

»Así, pues, no tienes por qué retener las lágrimas, ni 20
derramarlas en atención a quienes te rodean o te acompañan; pero en ningún caso cesan o se vierten tan vergonzo-

[296] En los §§ 18-24, Séneca expone la doctrina del Pórtico, según la cual el único mal es el mal moral, las restantes cosas que consideramos males, incluida la muerte, no lo son realmente. No se trata de hacer un elogio de la muerte frente a las miserias de la vida. Ésta puede ser incluso satisfactoria en cierta medida, pero tales satisfacciones son inciertas. Por ello, la muerte que pone término a una vida feliz la garantiza frente a las desgracias y supone una liberación (cf. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience...*, págs. 336-337).

samente como cuando son fingidas: que broten espontáneamente. Pueden, sin lugar a dudas, fluir apacible y tranquilamente; a menudo, quedando a salvo la dignidad del sabio, se vertieron con tanta moderación que no les falta-
21 ba ni sentimiento humano, ni decoro. Está permitido, lo sostengo, secundar a la naturaleza, dejando intacta la gravedad.

»He visto en el entierro de sus deudos hombres respetables en cuyo rostro resaltaba el amor, excluida toda manifestación afectada de llanto: nada exteriorizaban que no correspondiese a un verdadero sentimiento. Existe también un decoro en el duelo: éste debe mantenerlo el sabio; como en las demás cosas así también en el llanto hay una medida suficiente: tanto en el goce, como en el dolor los imprudentes se exceden.

22 »Acepta con ecuanimidad lo inevitable. ¿Qué hecho increíble, qué hecho insólito ha sucedido? ¡Para cuántos ahora precisamente se están encargando los servicios fúnebres, a cuántos les están comprando la mortaja, cuántos se están doliendo aún después de comenzado tu duelo! Cuantas veces piensas que era un niño, piensa también que era un hombre, a quien nada seguro se le promete, a quien la fortuna no siempre conduce hasta la vejez: donde le parece bien lo abandona.

23 »Por lo demás, habla de él con frecuencia y honra su recuerdo lo más posible. Éste se renovará en ti muchas más veces si ha de producirse sin amargura. Porque nadie convive a gusto con una persona triste, y menos todavía con la tristeza. Si escuchaste con placer algunas de sus conversaciones, algunas de sus chanzas, aunque fueran las de un niño, recuérdalas a menudo: asegura sin temor que podía satisfacer las esperanzas que en tu ánimo paterno habías concebido.

»Es propio de un espíritu falto de humanidad olvidarse 24
de sus deudas y enterrar, a una, con el cadáver su memoria, llorarles con muchas lágrimas y acordarse muy pocas veces. Así aman a su prole las aves, así las fieras, cuyo afecto es violento, y casi furioso, pero se extingue cuando la han perdido. Esta actitud no conviene al hombre prudente: persevere en el recuerdo, cese en su duelo.

»No apruebo en modo alguno la afirmación de Metro- 25
doro de que existe un cierto placer unido a la tristeza que uno debe procurarse en tales circunstancias. He transcrito las propias palabras de Metrodoro en la *Colección de las epístolas de Metrodoro a su hermana:* 'Existe un cierto placer unido a la tristeza que uno debe procurarse en tales circunstancias'[297].

»No dudo de cuál haya de ser tu opinión acerca de 26
estas palabras: ¿qué hay, en efecto, más deshonesto que procurarse placer en el mismo duelo, más aún, a través del duelo, y tratar de conseguir entre lágrimas lo que es agradable? Son éstos los que nos achacan excesiva severidad y acusan de dureza nuestra doctrina porque afirmamos que no debe admitirse el dolor en el alma, o se le debe expulsar en seguida. Pero, en fin, ¿qué cosa es más increíble o más inhumana: no experimentar dolor en la pérdida del amigo, o ir a la búsqueda del placer en medio del dolor?

297 KOERTE, *Metrod.*, fr. 34. Séneca, que en su *Cons. ad Marc.* 12, admite que en la muerte del hijo puede existir un consuelo con el recuerdo de los momentos felices pasados en su compañía, ahora, como estoico, no puede aceptar que en el mismo dolor exista un placer, pues éste es contrario a la naturaleza al buscar una satisfacción en aquello que destruye nuestro ser. Tal dolor debe ser considerado un indiferente a rechazar es decir un *apoproēgménon,* de acuerdo con la teoría de los preferibles o rechazables (cf. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience...*, págs. 338-339).

27 »Lo que nosotros aconsejamos es cosa honesta: cuando el corazón se ha desfogado con algunas lágrimas y, por así decirlo, ha dejado de arrojar la espuma, no debe entregarse al dolor. ¿Cómo dices tú que hay que unir el placer con el propio dolor? Así es como, dándoles un pastel, consolamos a los niños, así es como, dándoles leche en la boca, calmamos el llanto de los lactantes. ¿Ni siquiera en el momento en que el hijo arde en la pira, o el amigo expira, permites que se interrumpa el placer, sino que pretendes que acaricie a la misma tristeza? ¿Qué cosa es más honesta: alejar el dolor del espíritu, o bien acoger el placer junto con el dolor? ¿Digo «acoger»? Más bien, se trata, por cierto, de obtenerlo del mismo dolor.

28 »'Existe —dice— un cierto placer unido a la tristeza.' Esto podemos decirlo nosotros, pero vosotros ciertamente no. Conocéis un solo bien, el placer, y un solo mal, el dolor: ¿qué parentesco puede existir entre el bien y el mal? Pero supongamos que exista: ¿es ahora precisamente cuando lo descubrís? ¿Vamos a examinar el mismo dolor para ver si lleva consigo algún componente de dulzura y placer?

29 »Ciertos remedios saludables para unas partes del cuerpo no pueden utilizarse para otras por perjudiciales e indecorosos, y lo que en un lugar sería provechoso sin detrimento de la decencia, eso mismo resulta deshonesto en otro por el sitio en que se localiza la herida: ¿no te da vergüenza remediar el duelo por medio del placer? Semejante llaga debe curarse con mayor severidad. Hazte, más bien, esta reflexión: ninguna sensación de mal puede afectar al que ha muerto, porque si le afecta es que no ha muerto.

30 »Ningún mal, lo afirmo, perjudica a aquel que ya no existe; si lo perjudica es porque vive. ¿Piensas acaso que es desgraciado porque no existe o porque todavía existe?

Pues bien, ni puede experimentar tormento porque no existe —en efecto, ¿qué sensación experimenta el que ya no es?—, ni tampoco porque existe: en efecto, se ha librado del mayor perjuicio que entraña la muerte, el de no existir.

»Al que llora y siente añoranza por su hijo arrebatado, 31
digámosle también esto: todos, tanto los jóvenes, como los viejos, por lo que respecta a la brevedad de la vida humana, comparada con la eternidad, nos hallamos en las mismas condiciones. Porque de la totalidad del tiempo a nosotros nos ha correspondido menos de aquella duración que uno podría considerar la más pequeña, ya que la más pequeña es alguna parte; en cambio, el tiempo en que vivimos es casi la nada; y, no obstante, ¡qué locura la nuestra!, le asignamos una larga duración.

»Te he escrito estas letras no porque tengas que esperar 32
de parte mía un remedio tan tardío —ya que es evidente para mí que te has dicho de palabra todo cuanto acabas de leer—, sino para reprenderte por ese pequeño retraso que te ha alejado de tu camino, y para exhortarte, en el futuro, a levantar el ánimo ante la fortuna y estar alerta frente a todos sus dardos, no ya porque sea posible que te alcancen, sino porque sin duda te han de alcanzar.»

100

Defensa del estilo de Fabiano

A Lucilio le ha decepcionado el estilo de Fabiano; Séneca, en cambio, lo valora positivamente: se trata de un estilo fluido, no artificioso, destinado a moldear el espíritu. Fabiano, además, cautivaba al pronunciar

sus frases de viva voz; sus pensamientos eran elevados, expresados ampliamente. Los escritos de Fabiano, propios de un espíritu ordenado, son decorosos e infunden dignidad. Ocupa su puesto después de Cicerón, Polión y T. Livio (1-9). Más que de la expresión se ocupa del contenido y es elocuente; da la impresión de que siente lo que escribe y que busca el provecho de la virtud. Séneca lo recuerda por sus palabras plenas, destinadas a estimular a la juventud (10-12).

1 Me escribes que has leído con suma avidez los libros de Papirio Fabiano[298] que tratan *Sobre temas políticos,* pero que no han respondido a tus expectativas; luego, olvidándote de que se trata de un filósofo, censuras su estilo. Supónte que es como dices y que disemina profusamente las palabras sin ponerlas en orden. Primeramente, este modo de escribir tiene su gracia, y el discurso que se desliza dulcemente tiene su particular decoro; pues estimo que existe mucha diferencia entre la expresión precipitada y la fluida. Añade, además, que en el extremo que voy a demostrar se da también una gran diferencia.

2 Fabiano me da la impresión de que no presenta un estilo desbordante, sino fluido: hasta tal punto es amplio y no desordenado, aunque proceda con cierta rapidez. Confiesa paladinamente y demuestra que no ha sido elaborado, ni pulido largo tiempo. Pero admitamos que es como tú deseas: él trata de moldear las costumbres, no

298 A Papirio Fabiano se refiere Séneca varias veces en sus *Epístolas* (cf. ROCA, *Séneca. Epístolas...* I, págs. 38-39, 134 y n. 279). Pertenecía, como ya se dijo (cf. n. 289), a la escuela de Sextio, el padre, y es considerado por Séneca como un filósofo verdadero que evidenciaba pasión en su elocuencia. Al parecer, Séneca le debe su interés por el estudio de la naturaleza, sobre la que Fabiano había compuesto, al menos, dos libros. Lucilio lo juzga como escritor y no como filósofo. Tiene interés sobre Fabiano el art. de I. LANA, «Sextiorum nova et Romani roboris secta», *Rev. Filol. Istr. Class.* XXXI (1953), 1-26 y 209-234.

las palabras, y dirige estos escritos a las almas, no a los oídos.

Además, si le hubieses oído hablar, no te hubiera sido 3
posible fijarte en las partes del discurso: hasta tal punto te hubiese cautivado el conjunto. Casi siempre los discursos que agradan por el ímpetu con que se pronuncian, destacan menos al consignarlos por escrito. Pero tiene, asimismo, mucha importancia atraer la atención desde el primer momento; aun cuando un examen cuidadoso vaya a encontrar detalles que reprender.

Según mi parecer, es mejor el orador que sabe arrancar 4
tu asentimiento, que el orador que lo merece; aunque sé que el segundo es más seguro, sé que puede prometerse con más decisión la eficacia en el futuro. Un estilo elaborado no conviene al filósofo: ¿cómo, pues, será animoso y constante, cómo se pondrá a prueba quien se preocupa por las palabras?

Fabiano no era descuidado en su expresión, antes bien 5
seguro. Por ello no encontrarás en ella nada rastrero: sus palabras son escogidas, no rebuscadas, ni dispuestas, conforme a la moda de nuestro tiempo, en contra del orden natural o con cambio de significado, sino que son brillantes, aunque las haya tomado del uso corriente. Te encontrarás ante pensamientos nobles y elevados, no condensados en una sentencia, sino desarrollados con amplitud. Apreciaremos alguna frase poco abreviada, alguna poco estructurada, alguna ajena al refinamiento de nuestros días; más cuando hayas contemplado la obra en su conjunto, no apreciarás ninguna sutileza inútil.

Falten en buena hora la variedad de mármoles, la dis- 6
tribución de las aguas que, a través de conductos subterráneos, se deslizan hasta los dormitorios, el desván y todo cuanto el lujo sabe combinar, no contento con una senci-

lla elegancia[299]; como suele decirse, su casa está bien construida.

Añade, ahora, que no existe unanimidad acerca del estilo. Unos quieren que, en vez de rudo, sea adornado, otros hasta tal punto se complacen en su aspereza, que incluso destruyen a propósito aquellas frases que por azar han plasmado con cierta finura y rompen violentamente el ritmo final de las frases para que no respondan a la expectativa del oyente.

7 Lee a Cicerón: su estilo es siempre el mismo, mantiene su ritmo, se inflexiona con suavidad y resulta grato sin molicie. Por el contrario, el de Asinio Polión[300] es áspero, discurre por saltos e interrumpe la frase donde menos lo esperas. En suma, todos los períodos de Cicerón terminan bien, los de Polión cesan de improviso, a excepción de unos pocos que se someten a un cierto ritmo, a un modelo único.

8 Alegas, además, que todos sus escritos te parecen simples y poco elevados, defecto del que considero que está

299 Los romanos se hacían construir casas para vivir determinados días como pobres. A ellas ya se ha referido Séneca en la *Ep.* 18, 7. Tanto allí, como aquí, el filósofo critica el lujo, que, no contento con la sencillez, tiene por hábito mezclar muchas cosas a la vez.

300 Su vida transcurre entre el 76 a. C. y el 5 d. C. En la pugna entre César y Pompeyo figuró al lado del primero. Era pretor en Hispania cuando César fue asesinado. De M. Antonio recibió el mando de la Galia Traspadana, lo que le permitió salvar el patrimonio de Virgilio. Elegido cónsul el año 40, contribuyó a la paz de Brindis. Después de la victoria de Octaviano en Accio se retiró a la vida privada. Fundó la primera biblioteca pública, y en calidad de poeta escribió tragedias y epigramas que no se han conservado. Celebrado como orador por su estilo enérgico, escribió numerosos discursos, en parte conservados, y una *Historia de las Guerras Civiles* que no llegó a publicar, pero que fue muy conocida a causa de las lecturas públicas.

libre. En efecto, no se trata de escritos simples, sino apacibles y modelados según los rasgos de un alma tranquila y ordenada; no son de baja calidad, sino llanos. Les falta el impulso oratorio y la agudeza que desearías, así como los destellos súbitos, propios de las sentencias; pero toda su estructura —piensa lo que quieras de su ornamento— es hermosa. Su expresión no tiene dignidad, pero la infunde.

Preséntame un autor que puedas anteponer a Fabiano. 9
Cítame a Cicerón, cuyos libros sobre filosofía son casi tan numerosos como los de Fabiano: te daré la razón, pero no es necesariamente muy pequeño el que es inferior al más grande. Cítame a Asinio Polión: te daré la razón, pero haciendo notar que en una competencia tan grande supone sobresalir situarse después de dos. Nómbrame todavía a Tito Livio[301]; en efecto, escribió diálogos que se pueden referir tanto a la filosofía como a la historia y libros consagrados expresamente a la filosofía. También a éste le cederemos la delantera; observa, con todo, a cuántos antecede el que sólo es superado por tres y, sin duda, muy elocuentes.

Pero no reúne todas las cualidades: su discurso no es 10
vigoroso aunque sea elevado; no es vehemente, ni impetuoso aunque sea fluido; no es diáfano, aunque sea puro. «Uno desearía —dices— que pronunciara frases duras contra los vicios, valerosas contra los peligros, altivas contra la fortuna, despectivas contra la ambición. Quiero que al

301 Al parecer, profesor de Retórica, recomendó a su hijo leer sobre todo a Demóstenes y Cicerón (cf. QUINT., *Inst. Or.* X 1, 39). Los discursos que pone en boca de los personajes de su magna obra histórica, y se han conservado más de 400, son excelentes composiciones de oratoria. En este lugar Séneca nos dice, además, que escribió obras filosóficas que, ciertamente, no se han conservado.

lujo se le censure, que al desenfreno se le avergüence, que a la prepotencia se la humille; que haya algunos pasajes vehementes como en la oratoria, sublimes como en la tragedia, de fina ironía por la comicidad.» Lo que quieres es que se ocupe de cosas insignificantes, de las palabras. Él, en cambio, se consagra a la grandeza del contenido y arrastra tras de sí, como una sombra, la elocuencia, aun sin proponérselo.

11 Sin duda, ni todas sus frases serán debidamente sopesadas ni concluyentes, ni todas sus palabras nos estimularán, ni nos punzarán, lo confieso. Pronunciará muchas que no nos impresionarán y a veces su discurso pasará sin producir efecto, pero en todas las partes de él habrá mucha luz, largos pasajes sin causar tedio. En suma, conseguirá que te convenzas de que él ha sentido cuanto ha escrito. Comprenderás que ha obrado así para que sepas lo que a él le agrada, no para agradarte él a ti. Todo en él tiende al perfeccionamiento, a la virtud: no busca el aplauso.

12 No dudo de que sus escritos sean de tal calidad, aunque más que recordarlos de memoria los evoco en el recuerdo, y su colorido está grabado en mi alma, no a causa de un trato familiar reciente, sino en visión de conjunto, como suele suceder cuando provienen de un conocimiento en el pasado. Por cierto, que sus palabras, al escucharlas, no me parecían consistentes sino plenas, aptas para poner en pie a un joven de buen carácter y estimularle a que lo imitase sin desconfiar del éxito —exhortación ésta que me parece la más eficaz—. Porque los hace desistir quien provoca en ellos el deseo de imitar, pero les quita la esperanza. Por lo demás abundaba en palabras, sin hacer valer partes concretas de la obra; en su conjunto resultaba espléndido.

LIBROS XVII-XVIII [302]

101

Ante la inminencia de la muerte, vivamos cada día con plenitud

Diversos acontecimientos nos recuerdan nuestra fragilidad. Es una locura concebir largas esperanzas cuando el mañana es incierto. Puesto que nuestro final está determinado por el destino, ajustemos las cuentas con la vida (1-7). Nuestro mayor defecto está en que siempre dejamos cosas para el futuro. El medio para corregirlo será concentrar la vida en sí misma y valorar el presente. El que vive de la esperanza tiene miedo a la muerte, pero es preferible morir que consumirse en la tortura. Peor que la muerte es traicionar a los amigos o a los hijos. Lo que importa es vivir bien, lo que a menudo implica no vivir mucho tiempo (8-15).

---

302 Como indica debidamente la edición crítica de REYNOLDS sobre Séneca (II, págs. 420 y 465), que nos ha servido de base para nuestra versión, los codices señalan que con la *Ep.* 100 termina el libro XVI, y con la *Ep.* 101 comienza el libro XVII, asimismo que con la *Ep.* 109 termina el libro XVIII, y con la *Ep.* 110 comienza el libro XIX, pero no precisan donde, entre las *Ep.* 101 y 109, termina el libro XVII y comienza el libro XVIII.

1 Cada día, cada hora nos muestran la nada que somos y, con algún testimonio reciente, nos recuerdan nuestra fragilidad que tenemos olvidada: entonces obligan a tomar en consideración la muerte a los que estábamos haciendo proyectos eternos. ¿Quieres saber qué significa este exordio? Conocías a Cornelio Seneción[303], caballero romano, distinguido y servicial: de origen humilde se había promocionado por sus propios méritos y su carrera se hallaba en suave pendiente para lograr nuevos objetivos. Porque la dignidad personal progresa con mayor facilidad que comienza.

2 Además, el dinero se muestra muy remiso en acceder a manos del pobre, pero cuando uno deja de serlo se le adhiere. Seneción estaba ya muy próximo a la riqueza, hacia la cual lo impulsaban con toda eficacia dos cualidades: la habilidad para adquirirla y la habilidad para conservarla, de las que una sola lo hubiese podido hacer rico.

3 Este hombre, sumamente frugal, no menos cuidadoso de su patrimonio que de su salud, me había visitado por la mañana, como de costumbre había asistido durante todo el día hasta el anochecer a un amigo gravemente enfermo y desahuciado y, después de haber cenado alegremente, fue atacado de repente por una enfermedad fulminante, la angina, manteniendo hasta el amanecer el soplo de vida, obstaculizado por el fuerte estrechamiento de la garganta. Así, en muy pocas horas, después de haber cumplido con todas las obligaciones de un hombre sano y vigoroso, expiró.

303 Del Seneción aquí citado no se tienen otras noticias. Debe ser distinguido de Claudio Seneción, contemporáneo asimismo de Séneca, que primero fue amigo de Nerón y luego cómplice en la conjura de Pisón. Ambos, por supuesto, distintos de Herennio Seneción, de época posterior, coetáneo de Plinio el Joven.

Este hombre que movía el dinero por mar y por tierra, 4
que se había aplicado también a los negocios públicos sin dejar de ejercitarse en toda clase de ganancias, en el mismo momento en que todos los asuntos le iban bien, cuando una abundancia de dinero afluía a sus manos, fue arrebatado.

Ahora injerta, Melibeo, los perales, coloca en fila las cepas[304].

¡Qué necedad la de disponer de la vida, cuando uno ni siquiera es dueño del mañana! ¡Oh cuán grande es la locura de los que conciben largas esperanzas!: compraré, construiré casas, haré préstamos, los cobraré, desempeñaré cargos honoríficos, luego, por fin, cansado y lleno de días, conseguiré pasar la vejez con tranquilidad.

Todo, créeme, resulta incierto aun para los afortuna- 5
dos; nadie debe prometerse nada acerca del futuro; hasta lo que uno posee se le escapa entre las manos y la misma hora que apuramos el azar nos la cercena. El tiempo, es cierto, discurre según leyes determinadas, pero desconocidas para nosotros; ahora bien ¿qué me importa que sea cierto para la naturaleza lo que para mí es incierto?

Nos proponemos realizar largas travesías y un regreso 6
tardío a la patria después de haber recorrido las costas del extranjero, participar en campañas militares y obtener recompensas tardías por las fatigas castrenses; deseamos administraciones y promoción en los cargos mediante el desempeño de otros cargos, siendo así que, entretanto, la

304 VIRG., *Égl.* I 73. Las palabras que Melibeo se dirige a sí mismo con amargura, desposeído de sus campos y camino del destierro, las aplica aquí Séneca en un sentido diferente: no debemos disponer de la vida concibiendo largas esperanzas para un mañana incierto.

muerte se halla a nuestro lado y, puesto que siempre pensamos en la muerte ajena, sucede que los ejemplos de mortalidad que a menudo se nos ofrecen no van a grabarse en nuestra mente más tiempo del que dura nuestro asombro.

7 Pero, ¿qué cosa hay más insensata que asombrarse de que un día haya acontecido lo que puede acontecer todos los días? Nuestro final se mantiene fijo en el lugar que le ha asignado la inflexible necesidad del destino, pero ninguno de nosotros conoce lo cerca que se halla del final. Así, pues, modelemos nuestra alma como si hubiéramos llegado al término. No aplacemos nada; cada día ajustemos las cuentas con la vida.

8 El mayor defecto de nuestra vida radica en que ella siempre está inacabada, que un día y otro reservamos alguna cosa para el futuro. Aquel que todos los días sabe dar la última mano a su vida no siente la necesidad del tiempo, pues de esta necesidad surge el temor y el ansia del futuro que consume al espíritu. Nada más deplorable que la duda sobre cómo acabará cuanto nos sucede: nuestro espíritu, preocupado por saber cuán larga o cómo será la vida que nos resta, se atormenta con un terror inexplicable.

9 ¿De qué forma evitaremos esta inquietud? De esta sola: que nuestra vida no se extienda hacia afuera, que se concentre en sí misma. En efecto, está pendiente del futuro el que no saca partido del presente. Mas, cuando he pagado todas las deudas que tenía conmigo, cuando mi espíritu bien consolidado sabe que no existe diferencia entre un día y un siglo, entonces contempla desde una atalaya todos los días y los acontecimientos que han de suceder y piensa riéndose mucho en la sucesión del tiempo.

Pues, ¿cómo te perturbará la diversidad e inconstancia del azar, si estás seguro frente a la inseguridad?

Así, pues, Lucilio querido, apresúrate a vivir y valora 10
cada día por toda una vida. Quien está dispuesto de esta forma, quien cada día vive plenamente su vida, está seguro; en cambio, a los que viven para la esperanza, aun el tiempo más inmediato se les escapa y los asalta la avidez y el muy deplorable miedo a la muerte que todo lo vuelve muy deplorable. De ahí procede aquella tan vergonzosa súplica de Mecenas en la cual él no rehúsa la invalidez, ni la deformidad, ni siquiera el tormento de una cruz puntiaguda a condición de que, en medio de estos males, se le prolongue el soplo de vida.

Haz que me vuelva manco, 11
hazme cojo de un pie,
ponme una joroba en la espalda,
sacúdeme los dientes a punto de caer:
todo estará bien, mientras quede con vida;
ésta consérvamela, aun cuando esté
sentado sobre una cruz puntiaguda[305].

Desea lo que constituiría su mayor desdicha si le acon- 12
teciera, y pide el prolongamiento del suplicio como si fuera la vida. Lo juzgaría sumamente despreciable si quisiera vivir hasta llegar al suplicio de la cruz; en cambio dice: «Tú, por tu parte, mutílame, con tal que subsista el alien-

[305] LUNDERSTEDT, *Maecen.*, fr. 1. Séneca presenta el contraste entre un Mecenas dispuesto a vivir a toda costa y un Catón que se enfrenta animoso ante una muerte ejemplar. En el fondo es la oposición entre el estoico que acepta la muerte e, incluso, rehúsa la vida por fines más nobles, cuales la virtud y la sabiduría, y el epicúreo aferrado a la vida, al placer fugaz de la existencia y, por ende, a los caprichos de la fortuna.

to de vida en mi cuerpo quebrantado e inútil; desfigúrame, con tal que se otorgue algún tiempo a mi cuerpo monstruoso y deforme; sujétame y ponme debajo una cruz puntiaguda, para que me quede fijo en ella.» ¿Vale la pena estrujar la propia herida y pender extendido sobre un patíbulo, con tal de aplazar el mayor alivio en el sufrimiento que es el final del tormento? ¿Vale la pena mantener el soplo de vida para luego exhalarlo?

13 ¿Qué otra cosa puedes desear a éste sino unos dioses benévolos? ¿Qué significa la vergonzosa molicie de estos versos? ¿Qué el pacto del más insensato temor? ¿Qué el ir mendigando la vida tan ignominiosamente? ¿Piensas que Virgilio haya leído alguna vez su verso en atención a éste:

hasta ese extremo es lamentable el morir[306]?

Desea el más funesto de los males y anhela el más doloroso de los tormentos: extender su cuerpo sobre la cruz y mantenerse en ella. ¿A qué precio? Al de una vida más larga. Pero ¿qué clase de vida hay en un morir lentamente?

14 ¿Acaso se encuentra alguien que quiera consumirse en medio del suplicio, morir miembro a miembro y entregar tantas veces la vida, gota a gota, en lugar de expirar de una vez? ¿Acaso se encuentra quien, forzado a soportar aquel triste leño, desfallecido, deforme y agotado por el

[306] *En.* XII 646. Son las palabras que Turno dirige a su hermana antes de enfrentarse en duelo con Eneas, significando que la muerte no debe considerarse lamentable hasta el punto de que por miedo a ella se pierda la dignidad humana y militar. Este hemistiquio sirvió a un pretoriano para increpar a Nerón, que intentaba evitar cobardemente la muerte, cuando todo estaba perdido para él (cf. SUET., *Vit. Ner.* 47, 2).

repugnante tumor en el pecho y en la espalda, habiendo tenido, aun antes de la cruz, muchas veces ocasión de morir, quiera prolongar una existencia que sólo ha de prolongar tan graves tormentos? Y ahora di que no es un gran beneficio de la naturaleza la necesidad que tenemos de morir.

Muchos están dispuestos a realizar pactos todavía peo- 15
res: traicionar al amigo para vivir más largo tiempo; entregar con sus propias manos los hijos a la violación para ver la luz del día, testigo de tan execrables crímenes. Hemos de sacudir fuera el ansia de vivir y aprender que nada importa en qué momento sufras lo que en algún momento has de sufrir. Lo que importa es vivir bien, no vivir mucho tiempo; sin embargo a menudo vivir bien implica no vivir mucho tiempo.

102

Celebridad después de la muerte y esperanza de inmortalidad

A ruegos de Lucilio, Séneca va a desarrollar más plenamente el aspecto lógico de la tesis: «es un bien la celebridad después de la muerte». Respondiendo a los dialécticos dice: 1) para la celebridad basta la alabanza de un hombre de bien; 2) la alabanza de los buenos se apoya no en su voz, sino en su juicio favorable; 3) la celebridad es un bien no sólo del que la otorga, sino también del que la consigue, pues constata la gratitud de los demás a su buena conducta (1-19). Pero, dejando las sutilezas, quiere pensar que el alma es una noble realidad, sin duración limitada, que un día dejará el cuerpo y se restituirá a los dioses para contemplar con plenitud la luz divina (20-30).

1 Como resulta molesto quien despierta al que tiene un grato sueño, pues le quita el placer que, aun siendo ilusorio, le produce el efecto de un placer real, así tu epístola me ha importunado, porque me ha vuelto a la realidad cuando estaba inmerso en una meditación bien trabada en la que, de haber sido posible, hubiera profundizado aún más.

2 Me complacía en investigar sobre la inmortalidad del alma, más aún, ¡por Hércules!, en darle crédito. Me inclinaba fácilmente a las opiniones de grandes hombres que prometían, más que demostraban, una verdad tan satisfactoria. Me entregaba a una esperanza tan grande, ora me hastiaba de mí mismo, ora menospreciaba el resto de una vida ya desmoronada, dispuesto a entrar en aquella inmensidad del tiempo y en la posesión de la eternidad, cuando de súbito me desperté al recibir tu epístola y eché a perder un sueño tan hermoso[307]. Iré en su busca y lo recuperaré, cuando te haya pagado la deuda.

3 Dices, al comienzo de tu epístola, que no he desarrollado toda la cuestión en la cual intentaba demostrar la tesis que defienden los estoicos: que la celebridad que se

[307] Para Séneca, la creencia en la inmortalidad era un hermoso sueño, más aún, una opinión probable a la que se adhería cordialmente. Ateniéndose a la opinión de las grandes figuras del estoicismo, afirmaba que las almas de los sabios «conservaban su cohesión el tiempo suficiente para atravesar sin perjuicio las regiones turbias de la atmósfera y llegar a las esferas de la luz divina» (cf. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience...*, pág. 342), y así alcanzar el momento de la conflagración universal y confundirse luego con el alma del mundo. Pero, en ocasiones, el filósofo, recreando las enseñanzas de su maestro Soción, juzgaba en versión órfico-pitagórica que el alma cautiva del cuerpo estaba deseosa de regresar a su morada divina y, por lo mismo, sobrevivir al cuerpo con verdadera inmortalidad (cf. *Ep.* 79, 12, y las nn. en ROCA, *Séneca. Epístolas...* I, pág. 480).

consigue después de la muerte es un bien, toda vez que yo no había resuelto la objeción que se nos hace: «Ningún bien —dicen— se obtiene de cosas distantes; ahora bien éste se compone de cosas distantes.»

Lo que preguntas, Lucilio querido, responde a otro capítulo de la misma cuestión, por ello no sólo ésta, sino también otras cuestiones relativas al mismo tema las había aplazado. En efecto, como sabes, ciertos temas de lógica se interfieren con los morales. Así, pues, he desarrollado la parte que se refiere directamente a la moral: si es necia e inútil la disposición de extender nuestras cuitas más allá del último día, o si nuestros bienes perecen con nosotros y nada subsiste de aquel que ya no es, o si es posible percibir u obtener algún fruto, antes de que exista, de aquello que cuando existirá no lo vamos a sentir. 4

Todas estas cuestiones se refieren a la moral y, por lo mismo, han sido tratadas en su lugar. Mas las que plantean los dialécticos contra nuestra opinión fue necesario dejarlas aparte y, por lo tanto, han sido aplazadas. Ahora, puesto que me preguntas por todas ellas, te expondré todo lo que dicen, luego responderé a cada punto en particular. 5

Mas, si no expongo por anticipado algunos principios, no podrán entenderse aquellas objeciones que rechazamos. 6

¿Qué es lo que deseo anticipar? Que hay unos cuerpos continuos, como el hombre; otros compuestos, como una nave, una casa, en suma, todos aquellos cuyas diversas partes están reunidas mediante el acoplamiento; otros están constituidos de elementos distantes entre sí, cuyos miembros se encuentran además separados, como el ejército, el pueblo, el Senado. Porque los componentes que configuran estos cuerpos quedan vinculados por derechos y

obligaciones, pero por naturaleza son distintos e individuales.

7 ¿Qué es lo que todavía desearía anticipar? Que no consideramos un bien aquello que está constituido de elementos distantes, porque un bien debe ser abarcado y regido por un solo espíritu, siendo único el constitutivo esencial de un bien. Este principio, si deseas comprobarlo, se demuestra por sí solo; entretanto ha sido necesario proponerlo, ya que nuestros dardos se disparan contra nosotros[308].

8 «Decís —alega el adversario— que ningún bien se compone de elementos distantes; ahora bien la celebridad[309] no es sino la opinión favorable de los hombres buenos. Pues como la fama no está en la alabanza de uno solo, ni la infamia en el desprecio de uno solo, así tampoco la celebridad consiste en haber complacido a un solo hombre bueno. Deben ponerse de acuerdo muchos hombres insignes y respetables para que se produzca la celebridad. Pero ésta se logra a partir de los juicios de muchos, es decir, de personas distantes, luego no es un bien.

9 »La celebridad —insiste— es una alabanza tributada por los buenos a un hombre bueno, mas la alabanza es un discurso, un sonido que tiene un significado; pero un sonido, aunque proceda de hombres buenos, no es un bien. Porque tampoco es un bien todo lo que hace un hombre bueno. En efecto, aplaude y silba, pero nadie dice que el aplauso y el silbido sean un bien, como tampoco el estornudo y la tos, aunque admire y alabe todas las acciones del hombre bueno. Luego la celebridad no es un bien.

»En suma, decidnos si la celebridad es un bien del que 10
alaba o del alabado: si decís que es un bien del alabado, actuáis de forma tan ridícula como al afirmar que es un bien mío el que otro goce de buena salud. Pero alabar a los dignos de loa es una acción honesta, y por ello es un bien del que alaba, del cual procede la acción, no de nosotros que somos alabados. Ahora bien, es esto lo que tratábamos de averiguar.»

Ahora responderé brevemente a cada objeción. En pri- 11
mer lugar, todavía se investiga si existe algún bien formado de elementos distantes y las partes contrarias mantienen su propio parecer. En segundo lugar, ¿es cierto que la celebridad reclama el asentimiento de muchos? Puede también contentarse con el juicio de un solo hombre bueno: a nosotros nos juzga buenos un solo hombre bueno.

«Pues ¿qué?, replica. ¿Acaso la fama consistirá en la 12
estima de un solo hombre y la infamia en la maledicencia de uno solo? También la gloria —prosigue— la entiendo difundida con mayor amplitud, ya que exige el consentimiento de muchos.» Son distintas la condición de la fama y la gloria y la condición de la celebridad. ¿Por qué motivo? Porque si un hombre bueno tiene buena opinión de mí, me hallo en el mismo caso que si todos los buenos tuviesen la misma opinión, puesto que todos, si me conociesen, juzgarían igualmente. Su juicio es igual e idéntico,

308 A la *descriptio epistolaris* (1-7) sigue la parte argumental (8-19), donde Séneca, en exposición sistemática, trata el aspecto lógico de la cuestión y expone unos principios para que mejor puedan entenderse las objeciones de los dialécticos y la refutación de los mismos, demostrando que es un bien la celebridad del sabio después de la muerte.

309 Con gran precisión filológica, el filósofo, para designar la celebridad o verdadera gloria (después de la muerte), emplea el término de nuevo cuño *claritas*, en lugar de *gloria*, que había perdido su fuerza por el uso indiscriminado que de él se hacía (cf. § 17, donde afirma: «la gloria se apoya en el juicio de muchos, la celebridad en el de los buenos»).

está igualmente impregnado de la verdad. No pueden disentir; de esta manera es como si todos tuvieran la misma opinión, porque no la pueden tener distinta.

13 Para la gloria o la fama no basta la opinión de uno solo. En el caso anterior el parecer de uno solo vale lo mismo que el de todos, porque el parecer de todos, si fuera preguntado, sería único. Aquí los juicios son distintos por corresponder a personas de índole diversa: encontrarás sentimientos contrapuestos y que todo es incierto, voluble, sospechoso. ¿Crees que puede ser uno solo el parecer de todos? Ni siquiera es único el parecer de uno solo. Al hombre de bien le complace la verdad, que tiene un mismo valor y un mismo aspecto; estos otros dan su asentimiento a la falsedad. Ahora bien, nunca hay constancia en la falsedad: varía y disiente.

14 «Pero la alabanza —agrega— no es sino un sonido y el sonido no es un bien.» Cuando se afirma que la celebridad es la alabanza que los hombres buenos tributan a los buenos, no se refiere esto al sonido, sino a la opinión. Aunque el hombre bueno esté callado, si juzga que alguien es digno de alabanza, ese tal es ya alabado.

15 Además, una cosa es la alabanza y otra el elogio; éste exige palabras. Por ello nadie habla de alabanza fúnebre, sino de elogio fúnebre que tiene por cometido el discurso. Cuando afirmamos que alguien es digno de alabanza, no le prometemos palabras, sino juicios favorables de parte de los hombres. Así, pues, la alabanza la tributa también el hombre callado que tiene buen concepto del hombre bueno y lo alaba en su interior.

16 Después, como he dicho, la alabanza se refiere al ánimo, no a las palabras que expresan la alabanza concebida en el ánimo y la ponen en conocimiento de muchos. Alaba quien juzga que alguien merece alabanza. Cuando aquel trágico romano afirma que es magnífico

ser alabado por un hombre alabado[310],

quiere decir por un hombre digno de alabanza; y cuando otro poeta, igualmente antiguo, afirma:

la alabanza nutre las artes[311],

no se refiere a la alabanza pública que corrompe las artes. Porque nada ha viciado tanto la elocuencia ni cualquier otro arte, consagrado a recrear el oído, como el aplauso popular.

La fama necesita, ciertamente, las palabras, la celebri- 17
dad puede obtenerse también sin palabras, contentándose con el juicio. Llega a su plenitud no sólo entre los que callan, sino entre los que disienten. Te diré cuál es la diferencia entre la celebridad y la gloria: la gloria se apoya en el juicio de muchos, la celebridad en el de los buenos.

«¿A quién —insiste— corresponde el bien de la celebri- 18
dad, es decir, la alabanza tributada por los buenos a un hombre bueno, al alabado o al que alaba?» A uno y a otro: a mí que soy alabado, porque la naturaleza me ha infundido al nacer el amor hacia todos, porque me gozo de haber obrado el bien, contento de haber encontrado gratos expositores de mi virtud. Es un bien de muchos

[310] Se trata de Gneo Nevio, autor también del poema épico *Bellum Poenicum* y de comedias. Se alude aquí a un verso de su tragedia *Hector proficiscens*, conservado por CICERÓN en *Tusc.* IV 31, 67: *Laetus sum laudari me abs te, pater, a laudato viro* (WARMINGTON, *Remains of Old Latin*, II: *Naevius, Trag.*, fr. 17).

[311] De un desconocido poeta romano (cf. BAEHRENS, *Fr. poet. Rom. inc.* I, pág. 137).

que sean agradecidos, pero también mío, pues tengo tal disposición de espíritu que juzgo mío el bien de muchos, de aquellos, ciertamente, de cuyo bien soy yo la causa.

19 Y es éste, asimismo, el bien de los que tributan la alabanza, porque es obra de la virtud y toda acción virtuosa es un bien. Esto no lo hubieran podido conseguir, si yo no fuera el que soy. En consecuencia, ser alabado merecidamente es un bien de uno y de otro, lo mismo, ¡por Hércules!, que el haber juzgado rectamente es un bien del que juzga y de aquel al que se ha juzgado con un veredicto favorable. ¿Dudas, acaso, de que la justicia es un bien tanto del que la administra como de aquel al que se paga la deuda? Es justicia alabar a quien lo merece; luego es un bien de uno y de otro.

20 A semejantes sofistas habremos respondido ya suficientemente. Pero nuestro propósito no debe ser discutir de sutilezas y rebajar la majestad de la filosofía a estas angosturas. ¡Cuánto mejor resulta andar por un camino abierto y derecho, que procurarse uno mismo tortuosidades que deberá recorrer con gran dificultad! En efecto, tales disputas no son otra cosa que pasatiempos de gentes que tratan de engañarse unas a otras hábilmente.

21 Di, más bien, cuán natural es ensanchar el pensamiento hacia el infinito. El alma humana es una realidad grande y noble, no admite que se le pongan otros límites que los que tiene de común con la divinidad [312]. En primer lugar, no acepta una patria terrena, Éfeso o Alejandría, o cualquier otro suelo aún más populoso en habitantes o más abundante en edificios; su patria es todo el espacio que rodea con su perímetro al cielo y al universo entero, toda esta bóveda celeste bajo la cual se encuentran los mares y las tierras, bajo la cual el aire, aun delimitando las cosas divinas y las humanas, las une al propio tiempo, donde están distribuidos tantos dioses que vigilan su propio cometido.

[312] Hermosa expresión con que se inicia, en la parte exhortativa final, un fragmento de elevada poesía que expresa la necesidad que tiene el hombre de elevarse por encima de lo terreno y aproximarse, mediante el estudio de la naturaleza y la contemplación del universo, al misterio del más allá. Así se subraya la duplicidad de nuestro ser: pequeñez y grandeza que SÉNECA había plasmado en *Consol. ad Marc.* XI 3-5.

En segundo lugar, no permite que se le asigne a su 22
vida una duración limitada: «Todos los años —dice— me pertenecen, ningún siglo queda cerrado para los grandes genios, ningún tiempo es inaccesible al pensamiento. Cuando llegue el día que disuelva esta mezcolanza de lo humano y lo divino, dejaré el cuerpo en esta tierra donde lo encontré y yo mismo me restituiré a los dioses. Tampoco ahora vivo separado de ellos, pero me veo retenido por esta envoltura pesada y terrena.»

Por medio de estas dilaciones de la vida mortal nos 23
ejercitamos para aquella vida mejor y más larga. Pues como el claustro materno nos retiene durante diez meses y nos prepara no para sí, sino para aquel lugar al que parece que somos lanzados cuando ya somos aptos para respirar y resistir al aire libre, así también a través del tiempo que se extiende de la infancia a la vejez, vamos madurando para un nuevo parto. Nos aguarda otro origen, una situación distinta.

Todavía no podemos soportar la visión del cielo sino 24
a distancia. Por lo tanto contempla con valor aquella hora decisiva; no es la última para el alma sino para el cuerpo. Todas cuantas cosas te rodean considéralas como el mobiliario de un albergue, pues hemos de marchar a otro lugar. La naturaleza despoja al que sale de la vida, como al que entra en ella.

25 No te está permitido sacar más de lo que has aportado, mas aun gran parte de cuanto has llevado a la vida tendrás que dejarlo: se te arrancará esta piel que te rodea como la más externa de las envolturas; se quitará la carne y la sangre que penetra y discurre por todo el cuerpo; se te quitarán los huesos y los músculos que son el apoyo de las partes muelles y débiles.

26 Ese día que temes como el último es el del nacimiento para la eternidad[313]. Deja el peso: ¿por qué te detienes como si no hubieras salido ya otra vez, después de abandonar el cuerpo donde estabas encerrado? Estás apegado a la vida, te resistes: también entonces fuiste empujado hacia afuera con gran esfuerzo de la madre. Gimes y lloras: también el llorar es propio del que nace, pero entonces se te debía perdonar, pues habías venido a la vida ignorante e inexperto en todo. Salido del refugio, cálido y suave, de las entrañas maternas, te acogió un soplo de aire más libre; luego te hizo daño el tacto de una mano dura, y todavía delicado, sin experiencia de nada, te quedaste atónito en un mundo desconocido.

27 Ahora no te resulta nuevo verte separado de aquel compuesto del que formabas parte. Renuncia con ecuanimidad a estos miembros ya inútiles, abandona este cuerpo en el que has habitado tanto tiempo: será desgarrado, sepultado, aniquilado. ¿Por qué te entristeces? Así suele suceder: se pierden siempre las membranas que envuelven a los que van a nacer. ¿Por qué te aferras a estas cosas como si

313 Nos hemos referido (cf. *Séneca. Epístolas*... I, pág. 52) a este texto por el que nuestro autor parece acariciar la idea de una supervivencia personal, como lo indicamos en la n. 307. Lo que no se puede afirmar, ni TÁCITO (*An.* XV 63) lo da a conocer, es si Séneca mantuvo, como Sócrates, esta convicción de una vida futura mejor en el momento de su muerte.

te pertenecieran? Con ellas has sido cubierto: llegará el día que te arrancará de estos despojos y te sacará del contubernio inmundo y fétido del cuerpo.

Tú, desde ahora, substráete ya a éste cuanto puedas, 28
y, hostil a todo placer, a menos que esté estrechamente ligado a las necesidades naturales, ajeno a él medita desde este momento en algo más elevado y sublime. Un día se te revelarán los secretos de la naturaleza, se disipará esta oscuridad, y una luz deslumbrante te envolverá por todas partes[314]. Imagínate cuán grande es el brillo de tantos astros que entremezclan su luz. Ninguna sombra perturbará esta serenidad; resplandecerán por igual todas las regiones del cielo: pues el día y la noche alternan sólo en las capas más bajas de la atmósfera. Reconocerás que has vivido en tinieblas cuando tú, pleno de vida, percibas la plenitud de la luz que ahora contemplas oscuramente a través de los conductos muy limitados de tus ojos y que, no obstante, admiras ya, aunque de lejos. ¿Qué impresión te producirá la luz divina cuando la contemples en su propia sede?

Este pensamiento no permite que subsista en el ánimo 29
nada sórdido, nada rastrero, nada cruel. Afirma que los dioses son los testigos de todos nuestros actos, nos ordena que nos sometamos a su aprobación, que nos aprestemos para ellos en vistas a la vida futura y que tengamos en consideración la eternidad. Quien medita en ella no se espanta ante ejército alguno, no le aterra el sonido de la trompeta, ni amenaza alguna le impulsa al temor.

314 En seguimiento de Posidonio y los discípulos de Platón, piensa Séneca que el alma del sabio alcanza en la otra vida la contemplación directa de las verdades eternas que se confunden con las leyes del universo, en una doctrina como la suya tan impregnada de especulaciones físicas.

30 ¿Por qué deberá temer quien tiene la esperanza de morir? Incluso quien juzga que el alma subsiste sólo mientras está aprisionada en la cárcel del cuerpo y que, una vez liberada, al punto se desvanece, trata de poder ser útil aun después de la muerte [315]. En efecto, aunque haya sido arrebatado de nuestra vista, sin embargo

se recuerda a menudo la gran virtud del héroe
y el gran brillo de su estirpe [316].

Considera cuánto nos aprovechan los buenos ejemplos: comprenderás que la presencia de los grandes hombres no es menos útil que su recuerdo.

103

Del hombre procede el verdadero peligro

Los accidentes ingratos de la fortuna no constituyen el verdadero peligro. Éste procede de los hombres (1-2). Más que pensar en no recibir daño debemos pensar en no hacerlo. Acojámonos, pues, a la filosofía para hallarnos protegidos, pero sin hacer ostentación de ella (3-5).

---

[315] Según PRÉCHAC-NOBLOT (cf. *Sénèque. Lettres*... IV, pág. 154, n. 1), es posible que Séneca se refiera aquí a Epicuro, toda vez que desarrolla los temas epicúreos tratados por LUCRECIO en el libro III *De rerum natura*. En defensa de esta hipótesis cabe recordar un razonamiento, no muy diverso, de Epicteto, que pregunta a Epicuro por qué dadas las ideas antisociales de éste, se había fatigado tanto, preocupándose del público y robando horas al sueño para escribir libros tan valiosos (cf. *Diatr.* II, 20, 9).

[316] VIRG., *En.* IV 3-4: alusión a Dido, que, tras escuchar el relato de Eneas, y enamorada como está de él, no puede olvidar al héroe y a su gente. Y, supuesta la referencia a Epicuro, cabe deducir que Séneca,

¿Por qué estás al acecho de estas desgracias que pue- 1
den tal vez acaecerte, pero que pueden también no acaecerte? Me refiero a un incendio, a un derrumbamiento y a otros males que nos sobrevienen, pero que no nos tienden asechanzas: considera, más bien, y evita aquellos males que nos espían, que tratan de sorprendernos. Son accidentes raros, aunque graves, el naufragar, el caer despedido de un carruaje: del hombre viene cada día al hombre el peligro [317]. Contra este mal precávete, examínalo con ojos atentos; no existe ningún otro más frecuente, ninguno más obstinado, ninguno más seductor.

La tempestad amenaza antes de estallar, los edificios 2
crujen antes de desplomarse, el humo anuncia el incendio, más la ruina causada por el hombre surge de improviso y se encubre con tanto mayor cuidado cuanto más próxima se halla. Yerras si te fías del semblante de esos que salen a tu encuentro: tienen rostro de hombres, pero corazón de fieras, de las que, sin embargo, sólo es perjudicial el primer asalto: a los que ya han pasado de largo no los buscan. En verdad, nada que no sea la necesidad las incita a dañar; se ven obligadas a la lucha o por el hambre, o por el temor: al hombre le complace arruinar a otro hombre [318].

---

con la cita virgiliana, ha querido fundir en el mismo elogio la gloria de Epicuro y de su patria Atenas.

[317] Sugiere el conocido aforismo plautino: «el hombre es un lobo para el hombre» *(Asin.* 495), y habla por propia experiencia. Al comienzo de su actividad política estuvo a punto de ser eliminado por Calígula. En el imperio de Claudio, implicado en un proceso de adulterio por instigación de Mesalina, fue desterrado. De regreso a Roma tuvo que combatir las intrigas de Agripina y la crueldad de Nerón. En la corte de éste fue blanco de calumnias y acusaciones. Cuando en el 62 se alejó de la compañía de Nerón, todo hacía prever su trágica muerte.

[318] Para este epifonema, cf. *Ep.* 95, 33: «Al hombre, criatura sa-

3 No obstante, piensa en el peligro que proviene del hombre, de tal suerte que pienses cuál es tu deber de hombre; a uno obsérvalo para no sufrir daño de él, a otro para no causarlo tú. Alégrate de los bienes de los otros, conmuévete en sus desgracias [319] y recuerda qué cosas debes realizar y qué cosas evitar.

4 Viviendo de esta suerte ¿qué obtendrás? No ya que no te hagan daño, sino que no te engañen. Mas cuanto te sea posible, retírate a la filosofía: ella te protegerá en su regazo, en su santuario te hallarás seguro o más seguro. No chocan entre sí sino los que andan por el mismo camino.

5 Pero de la propia filosofía no deberás hacer ostentación: muchos incurrieron en peligro por haberla practicado con insolencia y obstinación: que te libere a ti de los vicios y no eche en cara a los demás los suyos. No desdeñe las costumbres de la mayoría, ni obre de tal manera que parezca condenar cuanto ella no hace. Se puede ser sabio sin ostentación, sin recelos.

grada para el hombre, se le mata ahora por juego y diversión... y es satisfactorio el espectáculo que ofrece la muerte de un hombre.»

319 Frente a la doctrina estoica tradicional que, en virtud de la «apatía», condenaba toda afección como perniciosa, incluida la compasión, en Séneca se manifiesta un humanismo nuevo que considera como propios las alegrías y sufrimientos del prójimo. Y en la *Ep.* 95, 51-53, el filósofo ha sintetizado certeramente cuáles son los deberes de un hombre hacia otro hombre.

104

Los viajes no procuran ni la sabiduría, ni la virtud

Séneca abandona Roma para dirigirse a Nomento. Tan pronto abandona el aire cargado de la ciudad se siente recuperado (1-6). El cambio de lugar, dice, no aprovecha si el alma no se procura el retiro. Nos acompañan falsas convicciones: juzgamos males la pobreza, la falta de honores y la muerte. Los viajes que acrecientan el conocimiento de otros países no nos hacen ni más honestos, ni más sabios (7-15). Por ello hemos de ocuparnos del estudio y de los maestros de la sabiduría; necesitamos no un paisaje, sino un médico, eliminar del alma la maldad acogiéndonos a la conducta de los mejores. Vivamos con Crisipo y Posidonio, maestros de estoicismo. Secundaremos los ejemplos de Sócrates y Catón (16-34).

Retirándome a mi finca de Nomento, he huido, ¿adivinas de qué? ¿De la ciudad? No, de la fiebre que por cierto se insinuaba furtivamente [320]; ya había puesto sobre mí sus manos. El médico decía que eran los primeros síntomas, pues el pulso estaba agitado, inseguro y alteraba su ritmo normal. Por ello ordené que se enganchase en seguida el carruaje; aunque mi querida Paulina [321] intentaba re- 1

320 Las fiebres invaden Roma, por lo que Séneca se refugia en su finca de Nomento. Al parecer, nos hallamos a mediados de septiembre (año 64), mes poco saludable. La uva está ya madura y Séneca se nutre de ella como de alimento muy apreciado.

321 Pompeya Paulina es la joven segunda esposa de Séneca, muy probablemente la hija del caballero Pompeyo Paulino, el destinatario del diálogo *De brevitate vitae*, y hermana de Pompeyo Paulino, cónsul *suffectus* en el 54 y legado propretor de la Germania inferior. Séneca debió de desposarla al regresar de su destierro en Córcega (cf. J. CARCOPINO, «Choses et gens du pays d'Arles», *Rev. de Lyon* [janvier-mai, 1922], 64-70).

tenerme, mantuve la decisión de partir. Tenía en mis labios las palabras de mi señor hermano Galión[322], quien, aquejado de un principio de fiebre en Acaya, súbitamente se embarcó proclamando que la enfermedad no provenía de su cuerpo, sino del lugar.

2 Es lo que yo expliqué a mi querida Paulina, que me recomienda que cuide de mi salud. Pues como sé que su vida depende de la mía, comienzo, para atenderla a ella, a atenderme a mí. Y aun cuando la vejez me ha hecho más decidido frente a muchas situaciones, renuncio a este beneficio de la edad; en verdad, se me ocurre que en este viejo vive también una joven que merece atención[323]. Así, pues, ya que no consigo que me ame con más firmeza, ella consigue de mí que yo me ame con mayor cuidado.

3 En efecto, es preciso secundar los afectos nobles y, en ocasiones, por más que nos impulsen los motivos, en atención a los seres queridos, hay que reclamar para sí, aun con dolor, el aliento de vida y retenerlo hasta en la misma boca, puesto que un hombre bueno ha de vivir no el tiempo que le plazca sino el que sea necesario: quien no aprecia tanto a su mujer, a su amigo como para permanecer en vida más tiempo, quien se empeña en morir, es un

322 Es el hermano mayor de Séneca, M. Anneo Novato, llamado «señor» por respeto a la edad. Adoptado por un conocido retórico amigo del padre, tomó el *cognomen* de éste que era Galión. Mientras el otro hermano, Mela, padre del poeta Lucano, se mantuvo alejado de los cargos públicos, Galión se lanzó a la carrera de los honores. Ambos se suicidaron tras la muerte de Séneca. A Novato, Séneca le dedicó antes de la adopción por L. Junio Galión el diálogo *De ira* y, después de la adopción, el *De vita beata*.

323 La alusión a Paulina, bastante más joven que Séneca, es evidente. «Viejo» y «joven», aunque no sean la misma persona, sugieren la idea de dos criaturas íntimamente unidas como un ramo joven injertado en un tronco viejo.

afeminado[324]. Este sacrificio debe imponérselo el ánimo cuando lo reclama la utilidad de los suyos, y no sólo si decide morir, sino también si ha comenzado a morir, suspenda la acción y sacrifíquese por los suyos.

Es propio de un alma grande volver a la vida por amor a los demás, cosa que a menudo han realizado hombres generosos; pero cuidar con más atención la propia vejez —cuya mayor ventaja radica en una protección más descuidada de sí y en un empleo más valeroso de la vida—, si sabes que a alguno de los tuyos tal cuidado resulta dulce, provechoso y deseable, esto lo considero también prueba de exquisita humanidad[325]. 4

Esta conducta comporta, además, en sí un gozo y una recompensa no pequeños; pues ¿qué sentimiento más agradable que serle querido a tu mujer hasta el punto de resultar por ello más querido a ti mismo? Así, pues, mi Paulina puede arrogarse el mérito no sólo de la inquietud que siente por mí, sino también de mi propia inquietud. 5

¿Quieres saber, pues, qué resultado ha tenido mi decisión de partir? Tan pronto como hube abandonado la atmósfera pesada de la ciudad y el típico olor de las cocinas humeantes que, puestas en acción, difunden con el polvo todos los vapores pestilentes que han absorbido, experimenté en seguida que mi estado de salud había mejorado. Después, ¿cuánto crees que se han incrementado mis 6

324 La postura de la Estoa frente a los afectos era intransigente, había que erradicarlos, pero Séneca «era un emotivo... Fundándose en esta su personal sensibilidad justificó explícitamente los nobles sentimientos, como el amor conyugal» (M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Florencia, 1967 [Gotinga, 1949], II, págs. 66-67).

325 Lo hizo también el propio Séneca por amor a su viejo padre, Séneca el Retórico, cuando «se consumía por la fluxión, llegando a una delgadez extrema» (*Ep.* 78, 1).

fuerzas desde que he llegado a mis viñedos? Habiendo irrumpido libremente en el pasto, me lancé sobre mi alimento. Por lo cual al punto me reanimé; desapareció aquella languidez del cuerpo vacilante y de mal augurio. Con todo empeño me aplico al estudio [326].

7 Para esta ocupación no contribuye mucho el lugar si no responde por sí mismo el ánimo, el cual, si se lo propone, conseguirá una soledad en medio de los negocios [327]. Mas aquel que escoge su región de veraneo y se afana por el descanso encontrará en todas partes motivos de inquietud. En efecto, cuentan que Sócrates respondió a cierto individuo quejoso de que sus viajes no le habían servido de nada: «No sin razón te ha sucedido esto, ya que viajabas en compañía de ti mismo.»

8 ¡Oh cuán bien les iría a algunos si se alejaran de sí mismos! Mas ahora se oprimen ellos mismos, se inquietan, se deterioran, se aterran. ¿De qué aprovecha atravesar el mar y cambiar de ciudad? Si quieres evitar estos males que te oprimen, no debes estar en otros lugares, sino ser otro distinto. Supónte que has llegado a Atenas, a Rodas; escoge una ciudad a tu gusto: ¿qué importa cuáles sean sus costumbres? Tu llevarás allí las tuyas.

326 Con la imagen del viejo filósofo reanimado en su salud y aplicando al estudio las últimas fuerzas de su existencia, termina la *descriptio epistolaris*. No deja de sorprender cómo un Séneca enfermizo haya podido realizar un trabajo literario tan fecundo.

327 En estos §§ 7-20, Séneca desarrolla con amplitud su doctrina sobre la significación de los viajes para el aspirante a la sabiduría: su juicio es, en conjunto, negativo tal como lo había anticipado sumariamente en las *Ep.* 2, 28 y 69, donde llega a afirmar que el continuo cambio de lugar es un obstáculo para la perfección, pues supone inconstancia y falta de continuidad para el retiro fecundo, sin olvidar que viajar de nuevo por parajes conocidos puede excitar el recuerdo de viejas pasiones.

Juzgarás que las riquezas son un bien: te atormentará una pobreza —y esto es lo más lamentable— falsa. En efecto, aunque poseas muchos bienes, puesto que alguien posee más, te parecerá que te falta la cuantía en que eres superado. Juzgarás que son un bien los honores: te causará disgusto aquel elegido cónsul y también aquel otro reelegido; sentirás envidia cuantas veces leas el nombre de uno muy repetido en los fastos consulares. Tal será la locura de tu ambición que a nadie creerás tener detrás de ti, si alguien se encuentra delante de ti. 9

Juzgarás que la muerte es el mayor de los males, cuando en ella no existe ningún otro mal que no sea el que la precede, el temor de ella. Te espantarán no sólo los peligros, sino también las sospechas; te verás siempre perseguido por fantasmas. En verdad, ¿de qué te aprovechará 10

haber escapado de tantas ciudades griegas
y haber logrado huir a través de los enemigos? [328].

Hasta la paz te procurará motivos de temor; no habrá confianza ni siquiera en medio de la seguridad, una vez amedrentado el ánimo, el cual, tan pronto como ha contraído la costumbre del temor injustificado, es incapaz hasta de protegerse de su seguridad. En efecto, no toma precauciones, sino que huye; ahora bien, estamos más expuestos a los peligros, si les damos las espaldas.

Juzgarás que es un mal gravísimo perder alguno de los seres queridos, siendo así que tal actitud es tan desacerta- 11

328 VIRG., *En.* III 282-283. El pasaje se refiere a Eneas y a los troyanos, que, después de escapar de tantas ciudades griegas llegan, por fin, al promontorio de Accio, en Acarnania, donde celebran los Juegos de Troya. Fue en Accio donde, el 31 a. C., se libró la famosa batalla naval entre Marco Antonio y Octaviano Augusto con la victoria de éste último.

da como llorar porque a los deliciosos árboles que adornan tu casa se les caen las hojas. Cuanto te deleita contémplalo con los mismos ojos con los que contemplarías los árboles mientras reverdecen: disfruta de ello. Un accidente abatirá a éste en un día y a aquél en otro; mas, como la caída de las hojas es fácil de soportar porque renacen, así también lo es la pérdida de las personas amadas que consideras que son el deleite de tu vida, porque se sustituyen, aun cuando no renazcan.

12 «Pero no serán los mismos.» Tampoco tú serás el mismo. Cada día, cada hora te transforman; pero en los otros el desgaste aparece con más claridad, y en nosotros se oculta porque no se verifica de modo ostensible. Los demás son arrancados, pero nosotros somos sustraídos furtivamente a nosotros mismos. ¿No pensarás en nada de esto, ni pondrás remedio a tus heridas, sino que tú mismo te procurarás motivos de angustia ora esperando ora desesperando? Si eres sensato, combina una cosa con la otra: ni esperes sin desesperanza, ni desesperes sin esperanza.

13 ¿Qué provecho le ha podido procurar a uno el viaje por sí mismo? No ha moderado los placeres, no ha refrenado las pasiones, no ha reprimido la ira, no ha doblegado los impulsos violentos del amor; en suma, no ha extirpado del alma vicio alguno. No ha dado discernimiento, no ha disipado el error, sino que como a un niño que admira cosas desconocidas, le ha recreado por breve tiempo con cierta novedad.

14 Por lo demás, ir de acá para allá estimula la inconstancia del ánimo, que se halla muy enfermo, y lo vuelve más inestable y ligero. En consecuencia, los hombres abandonan los lugares que habían buscado con mucho empeño con mayor empeño aún y, a guisa de pájaros, pasan volando y se alejan más deprisa que habían llegado.

El viaje te dará a conocer pueblos, te mostrará montes 15
de extrañas figuras, extensas llanuras nunca por ti contempladas y valles regados por fuentes perennes; ofrecerá a tu observación las características singulares de algún río: cómo el Nilo se hincha con la crecida del verano[329], o cómo el Tigris desaparece de la vista y, recorriendo su curso por lugares subterráneos, reaparece con todo su caudal[330], o cómo el Meandro, tema de ejercicios y entretenimiento de todos los poetas, se enrosca en múltiples sinuosidades y, a menudo, avanzando ya próximo a su lecho, antes de penetrar en él, tuerce la dirección[331]: por lo demás, el viaje no te hará ni más bueno, ni más sabio.

Es necesario familiarizarse con el estudio y con los 16
maestros de la sabiduría, para adquirir los principios ya descubiertos y descubrir los todavía no hallados; así el espíritu, que debe sustraerse a la más degradante esclavitud, se reivindica para la libertad. En verdad, en tanto que ignores qué debes evitar y qué apetecer, qué es lo necesario, qué lo superfluo, qué lo justo, qué lo injusto, qué lo honesto y qué lo no honesto, esto no será viajar, sino andar extraviado.

El andar de acá para allá no te aportará ayuda alguna; 17
viajas, en efecto, con tus pasiones y tus vicios te siguen. Por cierto, ¡ojalá te siguieran! Estarían más alejados: aho-

329 La exploración del cauce alto del Nilo tuvo lugar en tiempos de Nerón: cf. SÉN., *Nat. Quaest.* IV A, 3-30, y VI 8, 3-5.

330 Acerca del Tigris que desaparece bajo tierra para reaparecer poco después, cf. SÉN., *Nat. Quaest.* VI 8, 2.

331 Este río del Asia Menor que separa Caria de Lidia estaba poblado por una gran cantidad de cisnes y «se enrosca, según dice Séneca, en múltiples sinuosidades»; de ahí el interés que suscitó entre los poetas: HOM., *Il.* II 869; HES., *Teog.* 339; entre los latinos: OV., *Met.* VIII 162 ss., que lo califica «de aguas cristalinas».

ra los llevas contigo, no tiras de ellos. Así, pues, te oprimen en todas partes, te consumen con las mismas molestias. Para el enfermo hay que buscar un médico, no un país.

18 Uno se ha roto la pierna o se ha dislocado una articulación: no sube a un vehículo o a una nave, sino que llama al médico para que la parte rota sea ligada y la dislocada puesta en su lugar. Pues ¿qué? ¿Piensas que el espíritu, quebrantado por tantas partes y dislocado, puede curarse con el cambio de lugar? Este mal es demasiado grave para que pueda curarse con un paseo en litera.

19 El viaje no hace a uno médico, ni orador; ningún arte se aprende por causa del lugar; pues ¿qué? ¿La sabiduría, arte el más importante de todos, se consigue en un viaje? No existe, créeme, viaje alguno que te exonere de tus pasiones, de tus enojos, de tus temores; porque si existiera alguno las gentes, en apretadas columnas lo llevarían a cabo. Estos males te oprimirán y consumirán, vagabundo por tierras y mares, tanto tiempo como lleves en ti las causas de ellos.

20 ¿Te sorprendes de que la huida no te sirve? Los males que rehúyes están unidos a ti. Por lo tanto, corrígete, arroja la carga de tus espaldas y refrena dentro del límite saludable los deseos que deben moderarse; expulsa de tu espíritu toda suerte de maldad. Si quieres tener viajes placenteros, sana a tu compañero. La avaricia te dominará mientras vivas con un sórdido avaro; la arrogancia te dominará mientras trates con un soberbio; jamás te despojarás de tu crueldad conviviendo con el verdugo; la camaradería con los impúdicos enardecerá tus pasiones.

21 Si quieres desprenderte de los vicios, debes retirarte lejos de los ejemplos del vicio. El avaro, el seductor, el cruel, el fraudulento, que te harían mucho daño si se ha-

llasen cerca de ti, se encuentran dentro de ti. Dirige tus pasos hacia los mejores: vive con los Catones [332], con Lelio [333], con Tuberón [334]. Y si te complace, asimismo, vivir con los griegos, familiarízate con Sócrates [335], con Zenón [336]: el primero te enseñará a morir si hay necesidad, el segundo antes de que sea necesario.

Vive con Crisipo [337], con Posidonio [338]: éstos te transmitirán el conocimiento de los temas divinos y humanos, éstos te prescribirán ser laborioso, no sólo hablar con elegancia y pronunciar discursos para deleite de los oyentes, sino endurecer tu ánimo y tenerlo firme contra las amenazas. En efecto, es único el puerto de esta vida agitada y turbulenta: menospreciar cuanto debe suceder, erguirse confiado y dispuesto a recibir de frente los dardos de la fortuna sin esconderse, ni dar la espalda. 22

La naturaleza nos ha hecho magnánimos y como a ciertos animales ha otorgado la ferocidad, a otros la astucia, a otros el sentido del temor, igualmente a nosotros un espíritu ansioso de gloria y noble que busca dónde poder vivir con más honestidad, no con más seguridad, muy 23

---

[332] El más citado de los dos es Catón de Útica, modelo para todo estoico y, sin duda, de mayor interés para Séneca (cf. *infra*, §§ 29-33).

[333] Sobre Lelio, el Sabio, citado últimamente en la *Ep.* 95, 72, cf. Roca, *Séneca. Epístolas*... I, pág. 116, n. 250.

[334] Para Elio Tuberón, cf. *Ep.* 95, 72, n. 262.

[335] Sobre Sócrates, cf. *Ep.* 98, 12, n. 284. Aquí mismo, §§ 27-28, lo propone como ejemplo de vida y muerte.

[336] A Zenón, el fundador de la escuela estoica, lo ha citado Séneca en varias epístolas (cf. *Ep.* 83, 10, n. 34).

[337] Sobre Crisipo, uno de los primitivos maestros del estoicismo, cf. Roca, *Séneca. Epístolas*... I, págs. 126-127, nn. 266-267.

[338] Sobre Posidonio, maestro del estoicismo medio, cf. *Ep.* 83, 10, n. 34. Muchas veces aludido por Séneca, y últimamente en la *Ep.* 95, 65.

semejante al cielo al que aspira y emula en cuanto está permitido al paso de los mortales; se da a conocer, siente que se le alaba y se le contempla.

24 Dueño de todas las cosas, es superior a todas ellas. Por lo tanto, no se plegará ante riesgo alguno, ninguno le parecerá excesivo, ninguno capaz de doblegar a un hombre.

Figuras terribles de ver la Muerte y la Fatiga[339]:

en modo alguno, sin duda, si uno puede mirarlas con ojos firmes y disipar las tinieblas; muchas cosas consideradas terribles durante la noche, a la luz del día resultan motivo de risa.

Figuras terribles de ver la Muerte y la Fatiga:

con acierto dijo nuestro Virgilio que eran terribles no en la realidad, sino a la vista, es decir, que parecen terribles, pero no lo son.

25 ¿Qué hay, repito, en ellas tan terrible como la voz pública ha divulgado? ¿Qué motivo hay, Lucilio, te lo ruego, para que un hombre tema la fatiga, un ser mortal la muerte? ¡Tantas veces me encuentro con esos que piensan que no puede hacerse cuanto ellos son incapaces de hacer y que afirman que hablamos de una conducta superior a cuanto la naturaleza humana puede seguir!

26 Mas ¡cuánto mejor juzgo yo de ellos! Ellos mismos pueden también realizar estas obras, pero no quieren. En

339 VIRG., *En.* VI 277. Son los fantasmas terribles por su figura que se hallan en el umbral del infierno. Terribles de ver, dirá Séneca, en su alusión al argumento que está desarrollando, pero no terribles realmente para un espíritu noble, decidido y superior.

suma, ¿a quién jamás ellas le han fallado cuando intentaba realizarlas? ¿A quién no le han parecido más fáciles al llevarlas a cabo? No porque son difíciles no nos atrevemos a hacerlas, sino porque no nos atrevemos son difíciles.

Si, con todo, echáis de menos un ejemplo, fijaos en 27
Sócrates, un viejo acostumbrado a sufrir[340], zarandeado por toda clase de dificultades, no obstante invicto ante la pobreza que las cargas domésticas hacían más pesada, y ante las fatigas que soportó hasta el fin incluso como soldado. En casa, ¡con qué sufrimientos no fue probado!: recordemos a su mujer, de carácter cruel, de lengua procaz, o a sus hijos rebeldes, más parecidos a la madre que al padre[341]. Fuera de casa, en cambio, vivió en la guerra, o bajo la tiranía o en una forma de libertad más inhumana que la guerra o la tiranía.

Se combatió veintisiete años[342]; terminada la contien- 28
da, la ciudad fue entregada en castigo a los treinta tiranos, de los cuales la mayor parte eran enemigos de Sócrates[343]. Por último, se consumó su condena so pretexto de

340 Los §§ 27-28 presentan el ejemplo de Sócrates invicto ante la pobreza, ante las cargas domésticas y las fatigas aun como soldado: en *Banqu.* 215d-223a, PLATÓN brinda el retrato elogioso de Sócrates; en 220b-c y 221b, nos habla de su participación en las batallas de Potidea, Delión y Anfípolis.

341 El mismo SÉNECA (cf. *Const. sap.* XVIII 6) dice que Sócrates recibió de su esposa Jantipa un baño de agua sucia. Sin embargo, sabemos que a su primogénito Lamprocles, indignado contra su madre, le exigió que lo respetara (cf. JEN., *Memor.* II 2).

342 Son los años que duró la guerra del Peloponeso, del 431 al 404 a. C. En la n. 340 nos hemos referido a la participación de Sócrates en ella.

343 Fue el gobierno oligárquico instaurado en Atenas por Esparta; luego Trasibulo expulsó a los treinta tiranos.

cargos muy graves: se le acusó de profanar la religión y de corromper a la juventud, a la que, según se alegó, instigaba contra los dioses, los padres de familia y el Estado[344]. A esto siguió la cárcel y el veneno. Tales infortunios perturbaron tan poco el ánimo de Sócrates que ni siquiera alteraron su semblante. ¡Oh gloria esta admirable y singular! Hasta el último momento nadie contempló a Sócrates ni más alegre, ni más triste; se mantuvo igual en tan gran desigualdad de la fortuna[345].

29 ¿Quieres otro ejemplo? Fíjate en Marco Catón, el joven, con quien la fortuna se comportó aún más hostil e implacable[346]. Aunque en todas partes se le opuso, por último hasta en la muerte, no obstante él mostró que un hombre esforzado puede vivir y morir con fortuna adversa. Toda su existencia transcurrió o en la contienda civil, o en un estado de paz que estaba engendrando la guerra civil; y se puede afirmar que éste, no menos que Sócrates, se distinguió en medio de esclavos, a no ser que opines

344 Así en JEN., *Apol.* 10, donde aparece la acusación de Meleto. Sigue luego la autodefensa de Sócrates y su condena a muerte, mostrando ante ésta la fortaleza de su alma (11-34).

345 La *Apología de Sócrates* escrita por PLATÓN presenta el acta de acusación casi idéntica a la formulada por Jenofonte, pero la autodefensa de Sócrates (cf. 24b) es más amplia y brillante, si bien después de la sentencia condenatoria muestra ante los jueces la misma grandeza de alma.

346 Una vez más aparece la personalidad de Catón en el desarrollo progresivo del epistolario, que, frente a César y Pompeyo, defiende la causa de la libertad. Séneca se muestra más hostil a César, siendo lo único valioso en Pompeyo la calidad de su séquito (cf. ROSA M.ª FRANCIA, «De la moral a la política...», págs. 198-200). Séneca no admite que, en el primer triunvirato (60 a. C.), hubiera un acuerdo en favor de la libertad, por el contrario se trataba de tres ambiciosos con los resortes del poder.

que Gneo Pompeyo, César y Craso se coaligaron para la libertad.

Nadie vio cambiar a Catón en tantos cambios de la República; se mostró el mismo en toda situación: al ser elegido pretor, al ser rechazado, como acusador, en el gobierno de la provincia, en las asambleas, en el ejército, en la muerte. Finalmente, en aquella perturbación de la República, cuando, de un lado, César estaba apoyado por diez legiones muy belicosas y por todas las guarniciones extranjeras, y del otro, Gneo Pompeyo se bastaba él solo contra todo, mientras unos se inclinaban hacia César y otros hacia Pompeyo, sólo Catón formó también un partido en favor de la República. 30

Si quieres abarcar con tu pensamiento la imagen de aquella época, verás de una parte a la plebe y a todo el pueblo, dispuesto a la revuelta, de otra a los optimates y al orden ecuestre, todo cuanto había en la ciudad de venerando y distinguido, y en medio dos abandonados, la República y Catón. Te maravillarás, te lo advierto, cuando reconozcas 31

al Atrida y Príamo y a Aquiles enfurecido contra los dos[347]

porque a uno y otro reprueba, a uno y otro desarma.

Ésta es la sentencia que emite sobre el uno y sobre el otro: afirma que si César vence, él se dará la muerte, y si vence Pompeyo, partirá al destierro. ¿Qué tenía que te- 32

347 VIRG., *En.* I 458: Eneas y Acates contemplan en Cartago, en el interior del templo de Juno, cuadros que representaban escenas de la guerra de Troya. A juicio de PRÉCHAC-NOBLOT (cf. *Sénèque. Lettres...* IV, pág. 167), el Atrida sería la imagen de Pompeyo que era llamado Agamenón por sus victorias sobre los piratas y Mitrídates, y Aquiles retirado a la tienda sería la imagen de Catón.

mer quien había decidido aplicarse a sí mismo, vencido o vencedor, las penas que hubieran podido aplicarle los enemigos más furiosos? Así, pues, murió por propia decisión.

33 Ves cómo los hombres pueden soportar el esfuerzo: a través de los desiertos de África condujo a pie el ejército. Ves cómo se puede resistir la sed: por áridas colinas sin bagaje alguno, conduciendo los restos del ejército derrotado, soportó la carestía de agua con la coraza puesta, y cuantas veces se les brindó la oportunidad del agua, bebió el último. Ves cómo se pueden despreciar los honores y los insultos: el mismo día en que fue rechazado en las elecciones jugó a pelota. Ves cómo es posible no temer el poder de los fuertes: provocó a la vez a Pompeyo y a César, a ninguno de los cuales se atrevía nadie a ofender si no era para granjearse el favor del otro. Ves cómo se puede menospreciar tanto la muerte como el destierro: se impuso a sí mismo el destierro y la muerte y, entretanto, la guerra.

34 En consecuencia, podemos mostrar tanto valor frente a estos males, con tal que decidamos sustraer nuestro cuello al yugo. Mas, en primer lugar, debemos rechazar los placeres: enervan, afeminan y exigen mucho, de modo que mucho es preciso exigir a la fortuna. Luego, debemos despreciar las riquezas: son el salario a pagar por la esclavitud. Abandonemos el oro, la plata y cualquier otra cosa que colma las mansiones de los ricos: la libertad no puede adquirirse gratuitamente. Si a ésta la aprecias mucho, todo lo demás debes apreciarlo poco.

105

¿Cómo vivir tranquilos?

Expone el filósofo los preceptos para una vida tranquila. Señala las causas que mueven al hombre a hacer daño a otro. La más leve está en el desprecio que manifiesta al prójimo. Los deseos de los malvados los evitaremos si no poseemos nada que excite su codicia; la envidia, si no nos exponemos a sus miradas; el odio, si no lo provocamos (1-3). Una modesta fortuna y un carácter suave conseguirán que no inspiremos temor a los demás. También es muy provechoso hablar poco y reflexionar mucho. Y no debemos cometer injusticias para que no nos atormente la mala conciencia y el temor al castigo (4-8).

Te indicaré las normas que debes observar para vivir más seguro. Pero te aconsejo que escuches estos preceptos como si te enseñase la forma de proteger tu salud en tus dominios junto a Árdea[348]. Considera cuáles son los motivos que impulsan al hombre a causar daño a otro hombre: descubrirás que son la esperanza, la envidia, el odio, el temor, el desprecio. 1

De todos ellos el desprecio es hasta tal punto el más leve, que muchos se han refugiado en él con el fin de protegerse. Al que uno desprecia, ciertamente lo pisotea, pero luego pasa de largo; al hombre despreciado nadie lo daña con ensañamiento, nadie con empeño; incluso el sol- 2

[348] La ciudad de Árdea, antigua capital de los rútulos, estaba edificada sobre una roca en cuyas faldas se extendían vastas lagunas, por ello era considerada aquella zona la más insalubre de toda la región. Séneca, pues, quiere decir a Lucilio que debe acoger los consejos morales de esta epístola con la misma voluntad de aplicarlos con que atendería a los consejos de naturaleza higiénica si tuviera que vivir en una zona malsana.

dado que yace en el campo de batalla es dejado de lado, se combate con el que está en pie.

3 Evitarás los deseos de los malvados si no tienes nada que excite la injusta codicia de los demás, si no posees nada llamativo: en verdad se ambicionan aun las cosas de poco valor, si son poco conocidas, si son raras. Rehuirás la envidia si no te expones a las miradas de los otros, si no haces ostentación de tus bienes, si aprendes a alegrarte en tu intimidad. El odio o es el resultado de una injuria (esto lo evitarás no provocando a nadie), o es injustificado, del cual te protegerá el sentido común. Tal odio resultó peligroso a muchos: algunos se han ganado el odio sin tener enemigo[349].

4 Una modesta fortuna y un carácter dulce lograrán que no infundas temor: los hombres deben saber que eres de tal condición que pueden herirte sin riesgo de represalias; que la reconciliación contigo sea fácil y segura. Ser temido es, en verdad, tan enojoso entre la familia, como fuera de ella, tanto por los siervos, como por los hombres libres: no existe ninguno que no tenga fuerza suficiente para hacer daño. Añade ahora que el que infunde temor teme a su vez: nadie ha podido ser temible sin inquietud.

5 Queda el desprecio, cuya medida la tiene a su disposición quien se lo ha procurado, quien es menospreciado porque ha querido, no porque lo ha merecido. Las incomodidades de éste las desvanecen las buenas costumbres y las amistades de aquellos que son influyentes ante algún poderoso, a los que conviene acercarse, pero no encade-

349 Con intuición psicológica afirma el filósofo que hay personas que son objeto de odio, aunque no hayan ofendido a nadie de modo particular, tan sólo por su ingrato carácter.

narse[350] para que el remedio no sea más costoso que el peligro.

Sin embargo, nada aprovechará tanto como estar tranquilo y hablar muy poco con los demás y muchísimo consigo mismo. Existe un cierto encanto en la conversación que se insinúa y halaga y, no de otra suerte que la embriaguez y el amor, descubre los secretos. Nadie silenciará lo que ha escuchado, nadie comunicará sólo cuanto ha escuchado[351]. Quien no silencie el hecho, no silenciará al autor. Cada cual tiene alguien en quien confiar tanto cuanto a él se ha confiado; por más que modere su locuacidad y se contente con los oídos de uno solo, hará pública la noticia; así lo que poco ha era un secreto, ahora es voz popular. 6

Una gran parte de nuestra seguridad radica en no cometer injusticia alguna: los prepotentes llevan una vida turbia y desordenada; temen en la misma medida en que hacen daño y no descansan en ningún momento. En verdad, tiemblan cuando han obrado el mal y andan perplejos. Su conciencia no les permite ocuparse de otra cosa y en seguida les obliga a responder ante su juicio. El castigo lo expía quien lo espera y lo espera quien lo ha merecido. 7

Ciertos delitos dejan a uno tranquilo en medio del remodimiento, pero ninguno le deja seguro; en efecto, piensa que si aún no ha sido descubierto, puede serlo, y durante el sueño se agita y, cuantas veces habla del crimen 8

350 Consejo más práctico que moral. Hemos tratado de reproducir de algún modo en la traducción el juego de palabras de base etimológica *(ap-plicari, im-plicari)* y con homeoteleuton.

351 Porque al contar con detalle a los demás el secreto confiado, uno añadirá sus propios comentarios con observaciones un tanto falseadas.

de alguno, recuerda el suyo; no le parece bastante olvidado, ni bastante oculto. El culpable tiene a veces la suerte, mas nunca la certeza de mantenerse oculto[352].

106

El bien es un cuerpo

La cuestión de si el bien es un cuerpo entra en la contextura de la obra de Séneca sobre filosofía moral. La abordará en base a una serie de temas relacionados entre sí (1-3). Puesto que el bien obra y estimula el ánimo es un cuerpo. Los bienes del cuerpo, los del ánimo y el mismo ánimo son cuerpos. El bien del hombre es cuerpo como las pasiones, los vicios y las virtudes. Es cuerpo lo que toca y es tocado, lo que impulsa o hace violencia al cuerpo (4-10). Piensa el filósofo que estas disquisiciones no nos hacen buenos, sino doctos (11-12).

1 Respondo bastante tarde a tus letras, no porque esté absorto en mis asuntos. Guárdate de aceptar esta excusa; dispongo de tiempo y disponen de tiempo todos los que quieren. A nadie lo persiguen sus asuntos; los hombres se aferran a ellos y consideran que estar atareados es una prueba de felicidad. ¿Qué motivo ha existido, pues, para

352 Cuando se ha obrado mal, uno puede quedar libre de castigo, pero nunca de la angustia del remordimiento y del temor al castigo. Señala Grimal (cf. *Sénèque ou la conscience...*, págs. 194-195) que antes de la crisis del 59, para Séneca la idea de conciencia moral se limita casi a los tormentos que sufre el tirano o al sentimiento de la propia virtud que es fuente de felicidad. Mas, a partir del 59, la conciencia se presenta como fuente de tormentos para todo el que ha cometido una falta, tanto en las *Epístolas* como en el tratado *De beneficiis*. Sin duda, tal concepción se inspiraba directamente en la experiencia tenida en la corte de Nerón.

no contestarte en seguida? El tema sobre el cual preguntabas estaba planteado en el desarrollo de mi obra.

Sabes, en efecto, que me propongo tratar del conjunto 2
de la filosofía moral y exponer todas las cuestiones que a ella se refieren[353]. Por ello estuve dudando de si te haría esperar hasta que se presentase el momento propicio para abordar la cuestión o te daría audiencia extraordinaria: me ha parecido más delicado no tener a la espera al amigo que venía de tan lejos.

Así, pues, esta cuestión la extraeré también de aquella 3
serie de temas relacionados entre sí y, caso de presentarse otros de la misma especie, te los comunicaré espontáneamente, aunque no me los preguntes.

¿Deseas saber cuáles son éstos? Aquellos cuyo conocimiento agrada más que aprovecha, como esta cuestión sobre la que preguntas: si el bien es un cuerpo.

El bien opera, puesto que aprovecha; lo que opera es 4
un cuerpo. El bien excita la actividad del ánimo y, en cierto modo, lo configura y refrena, acciones éstas que son propias del cuerpo. Los bienes del cuerpo son cuerpos; luego también los bienes del espíritu, ya que también éste es un cuerpo[354].

353 Por donde, se deduce que Séneca no sólo ha escrito las *Epístolas* para llevar a Lucilio a la posesión definitiva de la sabiduría, sino que ha querido proporcionar una teoría filosófica con toda la base de erudición necesaria en sus *Moralis philosophiae libri*. Pero desgraciadamente la tradición manuscrita no nos ha conservado este trabajo, que hubiera supuesto la sistematización de los principios del filósofo: cf. LAUSBERG, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlín, 1970, págs. 168 y sigs. Estos libros los cita varias veces LACTANCIO (cf. *Div. Inst.* I, 16, 20; II, 2, 24; VI, 17, 28).

354 Séneca responde afirmativamente a la cuestión planteada por Lucilio: el bien es cuerpo, y para demostrarlo asume la argumentación en boga entre los estoicos a partir de Crisipo: cf. *Ep.* 117, 2, y DIÓG.

5 Es necesario que sea un cuerpo el bien del hombre, ya que éste es corpóreo. Diría una falsedad si no es cuerpo lo que alimenta a aquél, lo conserva y restablece su salud; luego su bien es, asimismo, un cuerpo. No creo que vayas a dudar de que las pasiones sean cuerpos (para introducir así otro razonamiento sobre el que no preguntas), como la ira, el amor, la tristeza, a no ser que dudes de que nos cambian la expresión del rostro, nos arrugan la frente, nos ensanchan la cara, nos provocan el rubor, nos comprimen la sangre. Pues ¿qué? ¿Piensas que señales del cuerpo tan evidentes son impresas por otro que no sea el cuerpo?

6 Si las pasiones son cuerpos, también las enfermedades del ánimo, como la avaricia, la crueldad, los vicios inveterados que han llegado a una situación irremediable; por lo tanto, también la maldad y todas sus manifestaciones: la malignidad, la envidia, la soberbia.

7 Así, pues, también las virtudes, primeramente porque son contrarias a estos vicios, luego porque te brindarán los mismos síntomas. ¿No ves, acaso, cuánto vigor proporciona a la mirada la fortaleza? ¿Cuánta atención la prudencia? ¿Cuánta moderación y sosiego el respeto? ¿Cuánta serenidad la alegría? ¿Cuánta rigidez la severidad? ¿Cuánta indulgencia la dulzura? En consecuencia, son cuerpos esas energías que mudan el color y la disposición de los cuerpos, que ejercen sobre ellos su dominio.

LAER., *Vit. phil.* VII 55. Los estoicos identifican realidad y corporeidad: son corpóreos Dios, el fuego, el alma, la sabiduría, las virtudes, los vicios y las pasiones. «Pero no hay que interpretar su concepto corpóreo de la realidad en sentido burdamente materialista, sino más bien como una oposición al idealismo platónico: no existen ideas, sólo existen seres concretos o cuerpos» (cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, I: *Grecia y Roma*, Madrid, 1956, pág. 587).

De ahí que todas las virtudes que he enumerado son bienes, como también cuanto de ellas procede.

¿Es, acaso, dudoso que sea cuerpo aquello con lo que puede tocarse cualquier cosa? 8

> *Porque tocar y ser tocada ninguna cosa puede a no ser el cuerpo*[355].

como dice Lucrecio. Ahora bien, todas estas virtudes de que he hablado no mudarían el cuerpo, si no lo tocasen; luego son cuerpo.

Además, aquello que tiene tanta fuerza que impulsa, 9 coarta, retiene y refrena es cuerpo. Pues ¿qué? ¿El temor no retiene? ¿La audacia no impulsa? ¿La fortaleza no lanza y da empuje? ¿La templanza no refrena y disuade? ¿El gozo no exalta? ¿La tristeza no abate?

Finalmente, todo cuanto hacemos lo realizamos por im- 10 perativo del vicio o de la virtud: lo que impera al cuerpo es cuerpo, si lo que hace violencia al cuerpo es cuerpo. El bien del cuerpo es corpóreo, el bien del cuerpo lo es también del hombre, por lo tanto es corpóreo.

Puesto que, como lo has querido, he satisfecho tu de- 11 seo, ahora yo me diré a mí mismo lo que entiendo que vas a decirme: jugamos al ajedrez[356]. Gastamos nuestra

---

355 *Rer. natura* I 304. Afirmación hecha «con relación al efluvio y al órgano del sentido»: C. BAILEY, *Commentary*, vol. II, Oxford, 1963 (1947), pág. 648.

356 Juego de ingenio, representado ya por una terracota de Atenas, que se realizaba con unas fichas sobre un tablero de cuadros y era semejante a nuestro juego de ajedrez. La ficha tenía el nombre de *miles* o de *hostis*, porque el juego venía a representar a un tropel de ladrones o de soldados empeñados en el ataque o la defensa de una posición fortificada. Las fichas de los adversarios se distinguían por su diferente color, de un lado eran negras y del otro rojas o blancas. Los movimien-

agudeza en disquisiciones superfluas: éstas no nos hacen buenos, sino doctos.

12 La sabiduría es cosa más accesible, mejor aún, más sencilla: basta con poca erudición para una mente sana, pero nosotros, como en las demás cosas, también en la filosofía nos dispersamos inútilmente. Igual que en todas las cosas, también en punto a erudición nos vemos aquejados de intemperancia: aprendemos no para la vida, sino para la escuela[357].

107

Soportemos con serenidad las contrariedades del destino

Lucilio no debe disgustarse por la huida de sus esclavos. En la vida tendremos infortunios, nos fatigaremos en medio de dificultades, pero podemos despreciar y prevenir los males que son inevitables. Nada debe sorprendernos, si reflexionamos asiduamente. Debemos aceptar cuanto es ley de la naturaleza (1-6). Ante los riesgos del clima, de las fieras, de los hombres, aguantemos con fortaleza. La naturaleza gobierna el mundo, sometido a continuos cambios, y a nosotros corresponde estar de acuerdo con ella y secundar a Dios, sin abandonar el curso del universo, donde se integra cuanto hemos de sufrir. Invoquemos a Júpiter en los términos de Cleantes (7-12).

---

tos se desarrollaban sobre las líneas trazadas sobre el tablero, y el talento del jugador estaba en colocar sus fichas de manera que encerrase una de las piezas del adversario entre dos de las suyas o de empujarla hacia una posición en que no pudiera ya evolucionar.

[357] Aforismo, a menudo mal citado; en su forma, una antítesis adversativa, característica de Séneca: el filósofo desearía que aprendiésemos para la vida y no para la escuela, pero lamenta que sea al revés.

¿Dónde está aquella gran prudencia tuya? ¿Dónde tu 1
agudeza en discernir la realidad? ¿Dónde tu grandeza de alma? ¿Ahora te afecta un hecho tan insignificante? Los esclavos han considerado que tus ocupaciones ofrecían una ocasión propicia para su fuga. Si tus amigos te engañaran (conserven, en verdad, también los esclavos el nombre que por error les dimos y llámeseles así para que no tengan más ignominia), <faltaría algo> a toda tu hacienda: faltan esos infelices que consumían tu actividad y creían que eras persona insoportable a los demás.

Nada de esto es insólito, nada inesperado; molestarse 2
por estas cosas es tan ridículo como lamentarse de que lo salpiquen a uno <en el baño, o lo empujen> en un lugar concurrido, o lo manchen en medio del fango. En la vida la situación es la misma que en el baño, en la concurrencia, en el viaje: unos agravios te los lanzarán a la cara, otros te vendrán encima. Vivir no es cosa deliciosa. Has emprendido un largo camino: tendrás que resbalar, tropezar, caer, fatigarte y exclamar: «¡oh muerte!», es decir, mentir. En un lugar abandonarás a tu compañero, en otro lo sepultarás, en otro lo temerás: a través de semejantes contrariedades deberás recorrer esta ruta escabrosa.

¿Es que quiere morir? Disponga su ánimo frente a cual- 3
quier prueba; sepa que ha llegado donde retumba el rayo; sepa que ha llegado donde

los pesares y los remordimientos vengadores han puesto su sede, y donde habitan las lívidas enfermedades y la triste senectud[358].

---

[358] VIRG., *En.* VI 274-275. En compañía de la Sibila, en la gruta del Averno, Eneas, después de sacrificar a los dioses infernales, penetra bajo tierra, donde contempla toda una hilera de monstruos y fantasmas lúgubres, los aquí recordados y otros más (vv. 274-289) en el mismo vestíbulo y entrada primera del infierno.

En esta camaradería es necesario pasar la vida. No puedes rehuir tales infortunios, puedes despreciarlos, y los despreciarás si piensas a menudo en ellos y los presientes como venideros.

4 Todos se aprestan con más firmeza a la prueba para la que se han preparado largo tiempo, y resisten hasta las pruebas más duras si habían meditado sobre ellas de antemano; por el contrario, el imprevisor se espanta, incluso, hasta de lo más insignificante. Debemos obrar de modo que nada nos coja de improviso; y puesto que todos los infortunios resultan más penosos por la novedad, la asidua reflexión logrará que no seas un bisoño frente a ninguna desgracia.

5 «Los esclavos me han abandonado.» A otro lo han saqueado, a otro lo han acusado, a otro lo han asesinado, a otro lo han traicionado, a otro lo han apaleado, a otro lo han atacado con veneno o con calumnias: todo cuanto digas ha acontecido a muchos y, en lo sucesivo, <les acontecerá>. Numerosos y diversos son los dardos que se lanzan contra nosotros: unos quedan clavados en nosotros, otros vibran y nos alcanzan directamente, otros destinados para los demás llegan a rozarnos.

6 No debemos soprendernos de ninguna de las pruebas a las que nos somete nuestra naturaleza, de las cuales nadie debe lamentarse porque son iguales para todos. Así lo mantengo, son iguales; porque aquella desgracia que uno ha evitado, hubiera podido sufrirla. Ahora bien, la ley, no la que todos han usado, sino la promulgada para todos, es justa. Prescribamos, pues, a nuestro espíritu la ecuanimidad y sin quejas paguemos los tributos de nuestra condición mortal[359].

359 Si la *aequitas* «connota... el estado de equilibrio que permite la serenidad del juicio y, por lo mismo, también la actuación de la justicia entendida como virtud social... es también la serenidad interior de la que nace una relación adecuada con la muerte y los inevitables dolores de la vida» (cf. Bellincioni, *Lettere...*, pág. 144).

El invierno trae el frío: tenemos que sufrirlo. El verano 7
nos devuelve el calor: tenemos que soportarlo. La inclemencia del tiempo ataca la salud: tenemos que sufrir la enfermedad. Nos encontraremos con una fiera en cualquier lugar, y con el hombre, más perjudicial que todas las fieras. Algún bien nos arrebatará el agua y también el fuego. Tal estado de cosas no podemos cambiarlo: lo que sí podemos es mostrar un gran ánimo, digno de un hombre de bien, con el que resistir con fortaleza los azares de la fortuna y acomodarnos a la naturaleza.

En verdad, la naturaleza modera con sus transforma- 8
ciones este reino que contemplas: al cielo nuboso sucede el cielo despejado; los mares se agitan después de la bonanza; soplan los vientos sucesivamente; a la noche sigue el día; una parte del cielo se eleva, la otra se sumerge: de fenómenos contrapuestos se compone la duración eterna del universo.

A esta ley debe adaptarse nuestro espíritu; a ésta debe 9
secundar, a ésta obedecer y, considerar que cuantos sucesos acontecen han debido acontecer, sin que pretenda censurar a la naturaleza. Es una disposición excelente la de soportar lo que no puedas enmendar y acompañar sin quejas a Dios[360], por cuya acción todo se produce: es un mal soldado el que sigue con lamentos al general.

Por lo cual, con diligencia y alegría, recibamos los 10
mandatos divinos y no abandonemos la trayectoria de esta

360 Tarea del hombre es comportarse de acuerdo con las leyes que gobiernan el cosmos, y así hay que entender la expresión «acompañar... a Dios» *(deum comitari)*, de esta *Ep.*, como «obedecer a Dios» *(deo parare)* de *Vit. beat.* XV 4, 7), en cuanto *logos* ordenador.

bellísima creación en la que está integrado todo cuanto hemos de sufrir; e invoquemos a Júpiter, cuyo gobierno dirige esta mole del universo, como lo invoca nuestro Cleantes con versos elocuentísimos, que me permito traducir a nuestra lengua siguiendo el ejemplo de Cicerón, orador muy elocuente[361]. Si te agradan, acéptalos complacido; si te desagradan, sábete que en este punto he seguido el ejemplo de Cicerón.

11 *Condúceme, ¡oh padre, señor del encumbrado cielo!, doquiera te plazca: nada me retiene para obedecerte; aquí estoy sin vacilar. Mas supónte que me resista, te acompañaré entre lamentos y, contrariado, soportaré lo que he podido realizar complacido. Al que está resuelto los hados lo conducen, al que se resiste lo arrastran*[362].

12 Así debemos vivir, así debemos hablar; que el Destino nos encuentre dispuestos y diligentes[363]. Es un gran espíritu éste que se le ha entregado; por el contrario, es un espíritu mezquino y degenerado aquel que lo combate, que reprueba el orden del mundo y prefiere corregir a los dioses antes que a sí mismo.

361 Séneca no sólo se ha servido de antologías sobre la doctrina de los grandes maestros del estoicismo. A algunos los cita de tal forma que hace pensar en una lectura directa de los mismos. Tal es el caso de Crisipo y de Zenón. Asimismo, ha traducido, al menos en parte, el *Himno a Zeus*, compuesto por Cleantes, siguiendo para ello el modelo ciceroniano (cf. ROCA, *Séneca. Epístolas*... I, pág. 46).

362 Según Bellincioni, aceptar con entereza cuanto dios nos ordena *volentes* «de buen grado», mejor que *nolentes* «contrariados», exige en el hombre una fatigosa labor de superación de sí en lo que consiste, en definitiva, la maduración moral: entre la fase del *nolle*, que es propia del hombre reacio al destino, y la del *velle*, que es reconocimiento de la bondad del orden cósmico, media aquel salto por el cual el hombre natural se transforma en hombre moral. Para los versos citados, cf. ARNIM, *Cleanth. frg. phys.* 527.

363 El Destino se extiende a todo el conjunto del universo; es superior a los dioses, que, aunque conocen el futuro, no pueden alterar el orden del mundo; menos aún pueden alterarlo los hombres que deben someterse de buen grado a lo determinado por la razón universal.

108

Modo de escuchar a los filósofos

Recuerda Séneca a su maestro Átalo, que respondía y se adelantaba a las preguntas de los discípulos con el propósito de ser útil. Del filósofo se obtiene siempre un provecho, pero se le debe escuchar con el ánimo de mejorar: entonces los jóvenes se dejan ganar por el amor de lo honesto (1-12). Del contacto con Átalo, Séneca conservó ciertos principios y hábitos de austeridad. Pitágoras también lo enardeció con sus enseñanzas a través de los maestros Soción y Sextio (13-23). Importa saber con qué intención abordamos el estudio: la actitud del filólogo y la del gramático al comentar un texto son diferentes de la propia del filósofo. Son las enseñanzas de éste las que nos llevarán a la felicidad (24-39).

El tema sobre el que preguntas es uno de esos cuyo conocimiento tiene sólo el interés de estar enterado de él. Pero, no obstante, puesto que tiene su interés, te apresuras y no quieres esperar los libros que con especial atención estoy preparando y que comprenden todas las cuestiones de la filosofía moral[364]. En seguida te lo expondré; con todo, antes te indicaré cómo debes regular esa avidez 1

364 Se alude también aquí a los *Moralis philosophiae libri* (cf. *supra*, n. 353).

de aprender, que veo que te consume, para que ella no se obstaculice a sí misma.

2 Ni debes libar indistintamente todos los temas, ni irrumpir en todos ávidamente: a través de las partes se llega al todo. El peso debe adaptarse a nuestras fuerzas sin cargarnos con más del que somos capaces de llevar. No debes absorber cuanto quieras, sino cuanto puedas. Ten solamente buen ánimo: podrás abarcar lo que desees. Cuanto más recibe el espíritu tanto más se ensancha.

3 Recuerdo que tales consejos nos los daba Átalo[365], cuando asediábamos su escuela siendo los primeros en llegar y los últimos en salir, incitándolo a ciertas disputas incluso mientras paseaba[366], dispuesto como estaba no sólo a responder a los discípulos, sino a anticiparse a sus preguntas. «Una misma finalidad deben proponerse el maestro y el discípulo: el primero ser útil, el segundo aprovechar.»

4 El que acude a la escuela de un filósofo, es necesario que todos los días obtenga algún provecho: que regrese a casa o más sano o más sanable. Y regresará sin duda: tal es la fuerza de la filosofía que no sólo ayuda a los que se consagran a ella, sino también a los que con ella se van familiarizando. Quien va a tomar el sol, se bronceará, aunque no vaya por este motivo; quienes se han

365 Filósofo estoico de la época de Tiberio, maestro de Séneca, desterrado por Sejano y a quien el padre de Séneca considera el más elocuente y sutil de los filósofos de su tiempo. Había escrito un libro sobre el modo de estudiar los rayos que valoraba como un presagio. Se le recuerda repetidas veces en el epistolario (cf. ROCA, *Séneca. Epístolas...* I, pág. 124, así como 9, 7; 63, 5; 67, 15; 72, 8).

366 «Mientras paseaba» *(ambulantem)*. Tal hábito de discutir paseando remonta ya a Sócrates y a sus primeros discípulos. Aristóteles lo hizo famoso. «Perípato» era el jardín donde deambulaba con sus discípulos y los adoctrinaba.

detenido en una tienda de perfumes y han permanecido un buen rato arrastran consigo la fragancia del lugar; y quienes han estado en casa de un filósofo es necesario que obtengan alguna ventaja, que puede ser útil incluso a los indiferentes. Atiende a lo que digo: indiferentes, pero no hostiles.

«Entonces ¿qué? ¿No conocemos a algunos que han 5
frecuentado durante muchos años la escuela de un filósofo y ni siquiera han acusado su impronta?» ¿Por qué no había de conocerlos? Unos hombres por cierto muy obstinados y asiduos a los que no llamo discípulos sino inquilinos de los filósofos.

Algunos acuden para escuchar, no para aprender, co- 6
mo nos movemos a ir al teatro a impulsos del placer, para recrear nuestros oídos con los discursos, con un bello canto, o con una obra dramática. Comprobarás que es grande el número de los oyentes para quienes la escuela del filósofo es un albergue para su descanso. En ella no intentan despojarse de algún vicio, ni aprender norma alguna de vida con que perfeccionar sus costumbres, sino gozar del deleite de los oídos. Otros, sin embargo, acuden con sus tablillas no para recoger ideas, sino palabras, que luego repiten sin utilidad para los demás, como las escuchan sin utilidad propia.

Otros se exaltan ante las brillantes máximas y compar- 7
ten la pasión del orador, gozosos en su semblante y en su espíritu, y se enardecen a la manera de los eunucos, que deliran excitados por el sonido y las indicaciones del flautista frigio. Los arrebata y los estimula la belleza de las ideas, no el vano sonido de las palabras. Si se ha pronunciado alguna frase enérgica contra la muerte, alguna frase altiva contra la fortuna, en seguida les agrada practicar lo que escuchan. Les impresionan tales preceptos y

se comportan como se les ordena, a condición de que tal disposición persista en su ánimo, y de que su noble impulso no lo obstaculice al punto el vulgo, hostil a la virtud: pocos han podido llevar hasta sus casas los propósitos que habían concebido.

8 Es cosa fácil impulsar al oyente al deseo de la honestidad; en efecto, la naturaleza nos ha otorgado a todos el fundamento y la semilla de las virtudes. Todos por nacimiento tendemos a todas estas cosas: cuando se presenta uno capaz de estimularnos entonces aquellas nobles tendencias, que estaban como adormecidas, se despiertan. ¿No ves, acaso, cómo los teatros resuenan con voces armónicas cada vez que se ha proferido alguna máxima, universalmente reconocida, cuya verdad atestiguamos de mutuo acuerdo?

9 *A la pobreza le faltan muchas cosas, a la avaricia todas*[367].

El avaro no es bueno con nadie y pésimo consigo mismo[368].

Tales versos los aplaude aquél, el más mezquino de todos, y le agrada que se censuren sus vicios: ¿no crees que mucho más fácilmente se consigue este resultado cuando estas máximas son pronunciadas por un filósofo, cuando en los preceptos saludables se insertan versos destinados a fijarlos con más eficacia en el ánimo de los ignorantes?

10 En efecto —como decía Cleantes—, «de la misma manera que nuestro soplo produce un sonido más claro cuando la trompeta, al hacerlo pasar por el reducido espacio de un largo tubo, lo difunde, al fin, por un orificio más

[367] Meyer, *Publil. Siro* I, 7.

[368] *Ibid.*, I, 5, y Ribbeck, *Com. pall. inc.*, 80, pág. 148.

ancho, así hacen también más claros nuestros pensamientos las imperiosas leyes del verso»[369]. Las mismas frases se escuchan con mayor descuido e impresionan menos cuando son expresadas en prosa: mas cuando se añade el ritmo y un bello pensamiento queda encadenado a un metro determinado, esa misma sentencia se ve lanzada como por un brazo más poderoso.

Sobre el menosprecio del dinero se pronuncian nume- 11
rosas máximas y, en discursos muy largos, se recomienda a los hombres pensar que las riquezas radican en el alma, no en el patrimonio, que es rico quien se ha acomodado a su pobreza y se ha hecho rico con poco; no obstante los espíritus se conmueven con más eficacia cuando se pronuncian versos como éstos:

Necesita muy poco el mortal que codicia muy poco[370];
posee cuanto desea el que es capaz de querer cuanto le basta[371].

Cuando oímos estas sentencias y otras semejantes, nos 12
vemos obligados a reconocer su verdad; ciertamente, aquellos a quienes nada les basta las admiran, las aplauden y declaran su aversión al dinero. Apenas hayas advertido este su estado de ánimo aprémiales, por un lado estimúlalos, por otro fatígalos, renunciando a los equívocos, a los silogismos, a los sofismas y a los restantes juegos de agudeza vana. Habla contra la avaricia, habla contra la sensualidad; cuando aprecies que has conseguido algún prove-

[369] Arnim, *Stoic. Vet. Fr.*, 487.

[370] Meyer, *Publil. Siro* I, 56, y Ribbeck, *Com. pall. inc.*, 78, pág. 147.

[371] Meyer, *Publil. Siro*, Q 74, y Ribbeck, *Com. pall. inc.*, 79, pág. 148.

cho, que has conmovido el ánimo de tus oyentes, insiste con mayor vehemencia: no es fácil imaginar cuánta utilidad aporta este discurso encaminado a procurar un remedio, dirigido totalmente al bien del auditorio. Muy fácilmente, en verdad, los ánimos de los jóvenes son atraídos por el amor de lo honesto y de lo justo, y en los que aún son dóciles y apenas viciados la verdad se insinúa, si ha encontrado un abogado idóneo.

13 En efecto, cuando escuchaba a Átalo hablando contra los vicios, los extravíos, las desgracias de la vida, con frecuencia sentí compasión del género humano, y lo consideré un filósofo sublime, elevado por encima del nivel superior humano [372]. Él mismo afirmaba que era un rey, pero a mí se me antojaba más que un rey quien tenía la facultad de censurar a los reyes.

14 Mas cuando pasaba a recomendar la pobreza y mostrar que todo cuanto sobrepase la necesidad era un peso inútil y penoso de soportar, a menudo me complacía en salir pobre de la escuela. Cuando pasaba a estigmatizar nuestros placeres, a alabar la castidad del cuerpo, la sobriedad en el comer, la pureza del alma que se aparta no sólo de los placeres ilícitos, sino también de los superfluos, me complacía en moderar la gula y la voracidad.

15 De aquella época he conservado ciertos propósitos, Lucilio; es cierto que yo había acudido a todas sus lecciones con gran entusiasmo. Después, reintegrado en la vida de la ciudad, conservé unos pocos de mis buenos principios.

372 Átalo se interesaba por el valor de la afectividad y, en consecuencia, del placer en la vida moral. Como ya lo hiciera el propio Epicuro, advertía a su discípulo del gran riesgo del placer en todas sus formas. Así comprendemos mejor el propósito de Séneca de renunciar a las ostras y a las setas para el resto de su vida y de abstenerse de los perfumes, del vino y del baño caliente.

Desde entonces renuncié a las ostras y a las setas para el resto de mi vida; porque no son alimentos sino golosinas que incitan a comer a los ya saciados y que el estómago recibirá fácilmente y fácilmente expulsará —lo cual resulta gratísimo a los glotones que se ceban más de cuanto son capaces—.

Desde entonces me abstengo de perfumes para el resto 16
de mi vida, ya que el olor más grato en el cuerpo es no percibir ninguno. Desde entonces mi estómago prescinde del vino. Desde entonces rehúyo el baño caliente para el resto de mi vida; he pensado que poner el cuerpo a cocer y debilitarlo con sudores es cosa inútil y afeminada. Las demás prácticas que había desechado han vuelto, pero de tal suerte que en aquellas de las que he dejado de abstenerme conservo una moderación ciertamente muy próxima a la abstinencia [373], que quizá es más difícil todavía, puesto que ciertas tendencias más fácilmente se erradican del alma que se moderan.

Puesto que he comenzado a explicarte cómo, siendo 17
joven, me adherí a la filosofía con mayor ímpetu del que ahora, viejo, conservo, no me avergonzaré de confesar qué gran amor despertó en mí Pitágoras. Soción [374] explicaba por qué motivo se había abstenido él de la carne de ani-

373 Séneca durante un año se abstuvo completamente de tomar carne; si luego accedió a tomarla, fue a ruegos de su padre, temeroso de que los delatores hicieran de su hijo un devoto de los cultos egipcios y judaicos que eran, a la sazón, reprimidos. En efecto, como recuerda SUETONIO, los judíos debían abstenerse de la carne de cerdo (cf. *Vit. Tib.* 36).

374 Soción de Alejandría, que seguía la doctrina pitagórica, fue discípulo de los Sextios, padre e hijo, fundadores de una escuela de moralistas, de cuño estoico, en tiempos de Augusto y Tiberio. Séneca era todavía niño cuando escuchó las lecciones de este filósofo, que influyó poderosamente en él.

males y por qué motivo, más tarde, lo había hecho Sextio[375]. La motivación para uno y otro era diferente, mas para ambos espléndida.

18 Sextio pensaba que, sin derramar sangre, tenía el hombre suficientes alimentos y que se originaba una costumbre cruel cuando, por causa del placer, se había provocado el desgarramiento de los animales. Añadía que era necesario reducir las ocasiones de la voluptuosidad; y concluía que la variedad de alimentos era contraria a la buena salud e inadecuada para nuestros cuerpos.

19 Pitágoras[376], por su parte, afirmaba que existen vínculos de parentesco entre todos los seres y relaciones entre las almas que transmigran de unas a otras formas. Si le otorgas crédito, ningún alma perece, ni siquiera está inactiva, a no ser en el breve intervalo en que se traslada a otro cuerpo. Veremos a través de qué vicisitudes y en qué momento, después de recorrer varios domicilios, vuelve al cuerpo humano: entretanto Pitágoras infundió en los hombres el miedo a un delito y, concretamente, a un parricidio, puesto que éstos podían sin saberlo lanzarse contra el alma del padre o de la madre y profanarla con un arma o con los dientes, si es que en un animal se hospedaba el espíritu de algún pariente.

20 Soción, después de haber hecho esta exposición y haberla confirmado con sus argumentos, decía: «¿No crees que las almas se distribuyen en estos y aquellos cuerpos y que la realidad que llamamos muerte no es sino una transmigración? ¿No crees que en estos animales domésticos o salvajes o en los que viven en el agua reside el alma que perteneció en otro tiempo a un ser humano? ¿No crees que en este mundo nada perece, sino que todo cambia de lugar? ¿Que no sólo los cuerpos celestes giran por determinados circuitos, sino que también los animales se mueven sucesivamente y que las almas recorren sus órbitas?

375 Es Sextio Nigro, el padre (cf. *supra,* n. 298).

376 A sus enseñanzas y conducta ha aludido ya muchas veces Séneca a lo largo del epistolario (cf. *supra,* n. 208).

»Grandes hombres han creído en esta doctrina. Así, 21 pues, suspende tu juicio, pero deja enteramente a tu decisión la respuesta: si esta doctrina es verdadera, haberte abstenido de la carne de animales es virtud; si es falsa, supone frugalidad. ¿Qué detrimento sufre, en este caso, tu credulidad? Te sustraigo los alimentos de los leones y de los buitres.»

Empujado por estas razones comencé a abstenerme de 22 la carne de animales y, transcurrido un año, la costumbre no sólo me resultaba fácil, sino agradable. Tenía la impresión de que mi espíritu estaba más agil y hoy no podría asegurarte si lo estuvo realmente. ¿Quieres saber cómo dejé de abstenerme? La época de mi juventud coincidía con los primeros años del principado de Tiberio César: entonces eran llevados en procesión los objetos sagrados de los cultos extranjeros y se consideraba prueba de superstición la abstinencia de carne de ciertos animales. Por ello, a ruegos de mi padre que no temía una falsa acusación, sino que aborrecía la filosofía, volví a mi antigua costumbre; sin dificultad me persuadió a que tomara alimentos más nutritivos.

Átalo solía alabar el colchón que resiste el peso del 23 cuerpo: incluso en la vejez me sirvo de uno semejante en el que no puede apreciarse la marca del cuerpo.

Te he contado estas cosas para demostrarte cuán ardorosos son los impulsos primeros de los principiantes para todo noble ideal, si hay alguien que los exhorte, alguien

que lo estimule. Mas tropezamos en parte por culpa de los maestros que nos enseñan a discutir, no a vivir, en parte por culpa de los discípulos que acuden a las lecciones de sus maestros con el propósito no de cultivar su espíritu, sino de cultivar su inteligencia[377]. Por donde lo que fue filosofía se ha convertido en filología.

24 Ahora bien, tiene mucha importancia la intención con que nos aplicamos a cualquier estudio. Quien, como aspirante a gramático, investiga a Virgilio, la escogida frase de éste:

huye el tiempo sin remedio[378],

no la lee con este propósito: «Hay que estar alerta, si no nos damos prisa nos quedaremos atrás; nos empuja el día veloz que a su vez es empujado; sin darnos cuenta somos arrebatados; toda la actividad la orientamos al futuro y en medio del abismo estamos insensibles», sino para señalar que cuantas veces habla Virgilio de la celeridad del tiempo se sirve del verbo «huir»:

377 Es grato subrayar, en seguimiento de Grimal, que Séneca no quiere encerrar sus enseñanzas en los límites de la escuela. Su pensamiento es autónomo y representa un momento bien determinado en la historia de la filosofía romana entre Cicerón y Epicteto. De ahí que la expresión de QUINTILIANO *(Instr. Or.* X 1, 129): *in philosophia parum diligens* (poco cuidadoso en filosofía), admisible en un retórico, sin más horizonte que la escuela, es profundamente injusta (cf. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience...*, págs. 245-246).

378 Este verso de *Geórg.* III 284, es interpretado de distinta forma por el gramático que por el filósofo moralista. El primero dice que cuantas veces Virgilio habla de la celeridad del tiempo emplea el verbo «huir», en cambio la interpretación del filósofo se pone de manifiesto a través de lo expresado por VIRGILIO en *Geórg.* III 66-68 (cit. *infra,* en este mismo § 24), según se explica en el § 27.

Los mejores días de la vida son los primeros en huir de los infelices mortales; les sobrevienen las enfermedades, la triste vejez y la fatiga, y los arrebata la inclemencia de la cruel muerte.

Aquel que se orienta a la filosofía refiere estos mismos 25
versos a su finalidad propia. Observa: «Nunca Virgilio dice que los días pasan, sino que huyen, que es el modo más rápido de correr y que los mejores de ellos son arrebatados los primeros: ¿a qué esperamos para lanzarnos con presteza a fin de igualar la velocidad del tiempo velocísimo? Los años mejores pasan volando, los peores vienen a sustituirlos.»

Como de un ánfora fluye primero el vino puro y en 26
el fondo se deposita el más espeso y turbio, así en nuestra vida la parte mejor se encuentra al principio. Y ¿permitimos que ésta sea apurada por los demás para reservarnos nosotros las heces? Permanezca grabada en nuestro ánimo esta máxima y deléitenos como proferida por un oráculo:

Los mejores días de la vida son los primeros en huir de los infelices mortales.

¿Por qué son los mejores? Porque el tiempo que resta 27
es incierto. ¿Por qué son los mejores? Porque de jóvenes podemos aprender, podemos dirigir hacia la virtud nuestro espíritu flexible y todavía moldeable; porque esta época es propicia para el trabajo, propicia para desarrollar la inteligencia con el estudio y ejercitar el cuerpo con el trabajo físico: el tiempo que resta es más esteril, más lánguido y más cercano al final. Por lo tanto, con toda el alma ocupémonos de esto y, renunciando a cuanto nos divierte, atendamos a este solo objetivo: precaver que, dejados

atrás, nos demos cuenta al final de la rapidez de este tiempo velocísimo que no podemos detener. Deben agradarnos los primeros días, uno por uno, como los mejores, y ser orientados en nuestro provecho. Hay que aferrarse a lo que se escapa.

28 Quien lee dichos versos con la mentalidad del gramático no opina que los primeros días sean los mejores, porque sobrevienen las enfermedades, porque la vejez nos agobia y pende sobre las cabezas de cuantos sueñan aún en ser jóvenes, antes bien afirma que Virgilio asocia las enfermedades y la vejez... ¡por Hércules!, no sin motivo, ya que la vejez es una enfermedad incurable.

29 «Además —advierte— le ha aplicado este calificativo a la vejez, la denomina 'triste'»:

sobrevienen las enfermedades y la triste vejez,

En otro pasaje dice:

habitan las pálidas enfermedades y la triste vejez[379].

No debes sorprenderte de que sobre un mismo tema cada cual deduzca sus conclusiones de acuerdo con sus inclinaciones: en un mismo prado el buey busca el pasto, el perro la liebre y la cigüeña el lagarto.

30 Cuando de un lado el filólogo, de otro el gramático y de otro el filósofo toman en sus manos el tratado *Sobre la república* de Cicerón, cada cual pone su atención en un aspecto diferente[380]. El filósofo se admira de que se ha-

379 VIRG., *En.* VI 275. Cf. *Ep.* 107, 3.

380 Se refiere al libro III *De república,* tratado este conservado muy fragmentariamente. Es a partir de III 5, 8, cuando contra Filo asume Lelio la defensa de la justicia, considerada la virtud imprescindible para la cohesión interna del Estado.

yan podido presentar tantos argumentos en contra de la justicia. Cuando el filólogo se acerca al propio texto, hace notar que en él se habla de dos reyes, de los cuales uno está falto de padre y otro de madre. En efecto, hay duda sobre la madre de Servio, y el padre de Ancio es inexistente, se le cree nieto de Numa[381].

Además, hace notar que el magistrado al que nosotros 31
llamamos «dictador» y que en las obras históricas vemos que así es designado, fue llamado por los antiguos «jefe de la infantería»[382]. Hoy día tal aparece en los libros de los augures[383] y está corroborado por cuanto el ayudante nombrado por él es el «jefe de la caballería.» Asimismo, indica que Rómulo pereció durante un eclipse de sol; que se podía apelar al pueblo incluso contra la sentencia de los reyes: tal práctica, entre otros, también Fenestela[384] cree que estaba indicada en los libros de los Pontífices.

Cuando los mismos libros *Sobre la república* los expli- 32
ca el gramático, señala, primeramente, en su comentario

381 Cf. *Rep.* II 18, 33; 21, 37.

382 Lo que aquí dice Séneca respecto del doble nombre de «dictador» y «jefe de la infantería» *(magister populi)* ya lo había expresado el propio CICERÓN, *Rep.* I 40, 63. En realidad, el *magister populi* o *praetor maximus* es el magistrado único sin colega que los antiguos romanos, en los siglos V y IV a. C., quisieron que asumiese todo el poder en las guerras más graves.

383 Estos sacerdotes formaban un Colegio y estaban encargados de interpretar los signos celestes (relámpagos, truenos), el canto y el vuelo de los pájaros y así predecir el futuro. Los augures gozaban de gran prestigio y no se emprendía ningún asunto en público o en privado sin consultarles.

384 Historiador romano coetáneo de Augusto y Tiberio y autor de unos *Anales* que abarcaban desde la Monarquía hasta la caída de la República. Se le ha atribuido falsamente un libro acerca de los magistrados y sacerdotes romanos. Sobre la alusión de Séneca a este historiador, cf. PETER, *Fenest. Ann.*, fr. 6*.

que Cicerón escribe *reapse*, es decir, *re ipsa* (en realidad), como también *sepse*, es decir, *se ipse* (a sí mismo). Luego pasa a aquellos términos cuyo empleo ha cambiado el uso de nuestro tiempo, tal como leemos en Cicerón: «Puesto que con su interpelación se nos ha conducido detrás de la propia meta *(ab ipsa calce)*» [385]. Lo que ahora nosotros llamamos en el circo *cretam* (meta), los antiguos decían *calcem*.

33 Después aduce los versos de Ennio y en primer término los referidos al Africano:

> *a quien ningún conciudadano, ni enemigo podrá pagar por sus gestas el premio a la obra realizada* (opis pretium) [386].

De aquí dice concluir que *opem* entre los antiguos no sólo significaba «ayuda», sino también «obra realizada». En efecto, Ennio afirma que nadie, ni conciudadano, ni enemigo ha podido pagar a Escipión la recompensa por la obra realizada.

34 Luego se considera feliz por haber descubierto la fuente de la que a Virgilio le vino la idea de decir:

> *por encima del cual truena la espaciosa puerta del cielo* [387].

385 CIC., *Rep.*, fr. 7 *de sede incerta* (ed. MÜLLER, pág. 379).

386 Este dístico elegíaco de ENNIO (cf. WARMINGTON, *Ennius...*, *Epigr.* 5-6) se refiere a Escipión Africano el Mayor, y en el tratado *De republica* debe situarse después del pasaje III 3, 6, donde CICERÓN citaba, a propósito de Manio Curio, otros versos de Ennio.

387 VIRG., *Geórg.* III 260-261. El trueno es el ruido de las puertas del cielo que se abren para dejar pasar el temporal. Se trata de Leandro que desafía la furia del mar para encontrarse con Eros, ya que el Amor es el dueño de la naturaleza.

Afirma que Ennio substrajo esta expresión a Homero, y Virgilio a Ennio; en efecto, en Cicerón, en los mismos libros *Sobre la república*, encontramos este epigrama de Ennio:

> *si a algún mortal le está permitido subir a las regiones de los dioses celestes, a mí sólo se me abre la muy espaciosa puerta del cielo* [388].

Mas, a fin de que yo mismo, mientras persigo otros objetivos, no me deslice al puesto del filólogo o del gramático, quiero recordar que la audición y la lectura de los filósofos deben ser aprovechadas en orden a conseguir la felicidad, no para ir en busca de palabras arcaicas o nuevas ni de metáforas atrevidas ni de figuras de dicción; sino para aprender preceptos útiles y máximas espléndidas y estimulantes que más tarde se traduzcan en obras. De tal suerte debemos aprenderlas, que las que han sido sólo palabras sean obras. 35

En cambio, creo que no hay otros que se comporten peor con toda la humanidad que aquellos que han aprendido la filosofía como un arte venal, que viven de modo distinto a como enseñan que se debe vivir. Como modelos de una disciplina inútil evolucionan de acá para allá, siendo esclavos de todos los vicios que fustigan. 36

Tal maestro no me puede ser más útil que el timonel mareado en medio de la tempestad. Precisa mantener firme el timón ante el acoso de las olas, luchar con el propio mar, sustraer las velas al soplo del viento: ¿cómo me puede ayudar el piloto de la nave si está aturdido y vomi- 37

388 CIC., *Rep.*, fr. 6 *de sede incerta* (ed. MÜLLER, pág. 379), y ENNIO, *Epigr.* 3-4 (ed. WARMINGTON, pág. 400): se trata también de un dístico elegíaco.

tando? ¿No crees que la vida se ve zarandeada por una tempestad mucho mayor que nave alguna? No es cuestión de hablar, sino de mantener firme el timón.

38 Todas las sentencias que pronuncian, que propalan ante la multitud que los escucha, no son suyas: las han pronunciado Platón, Zenón, Crisipo, Posidonio y un gran séquito de hombres, tantos y tan valiosos[389]. Mostraré cómo pueden probar que son suyas: obren de acuerdo con lo que dicen.

39 Puesto que te he explicado cuanto quería comunicarte, ahora satisfaré tu petición reservando íntegramente para otra epístola lo que me habías preguntado[390], no suceda que te acerques cansado a escuchar un tema sutil que se debe escuchar con oídos atentos y ávidos de saber.

109

El sabio puede ser útil al sabio

En principio, un sabio le ayudará a otro comunicándole impulso y alegría, procurándole ocasiones de practicar la virtud y motivos de seguridad, exponiéndole sus hallazgos. Mas es preciso que ambos sabios gocen de buena salud: el uno para brindar ayuda y el otro para recibirla (1-7). Aunque el sabio haya alcanzado el sumo bien, necesita amigos a quienes participar su virtud. Ser útil significa estimular el ánimo de otro a obrar según la naturaleza, lo cual redunda en provecho de quien estimula (8-13). También el sabio deberá buscar el consejo de otros en los propios asuntos civiles y familiares, ya que uno mismo es menos clarividente en sus cosas. El tema planteado, aunque sutil, no ayuda a mejorarnos (14-18).

389 Señala el filósofo que las enseñanzas de estos filósofos venales no son de ellos; corresponden a Platón y a los próceres del estoicismo: cf. *Ep.* 33, 4.

390 Se refiere, en efecto, a la epístola siguiente, la 109, donde Séneca responde afirmativamente a la cuestión de si el sabio puede ser útil a otro sabio.

Quieres saber si el sabio es útil al sabio[391]. Afirmamos que el sabio está colmado de todo bien y que ha conseguido la suma perfección: ahora se pregunta uno cómo alguien puede ser útil a quien posee el sumo bien. El bueno es útil al bueno, porque ambos practican las virtudes y mantienen la sabiduría en situación estable; ambos echan de menos a alguien con quien dialogar, con quien investigar. 1

A los expertos en la lucha los prepara el ejercicio, al músico lo estimula quien ha aprendido su mismo arte. El sabio tiene necesidad de practicar sus virtudes; como él se estimula a sí mismo, es asimismo estimulado por otro sabio[392]. 2

¿En qué el sabio será útil al sabio? Le dará un impulso, le indicará las ocasiones de realizar obras virtuosas. 3

391 Quiere decir si el sabio «puede ejercer una cierta acción sobre la de otro sabio y, más particularmente, acrecentar su perfección» (GRIMAL, *Sénèque ou la conscience...*, pág. 391). En su respuesta a Lucilio, Séneca sitúa el problema en el plano de la experiencia espiritual para hacerle comprender a Lucilio que, cuando se trata del alma o de naturalezas tan complejas como la de ella, no bastan los razonamientos simplistas. En todo caso, como les acontece al militar, al músico, al médico o al abogado, así también el sabio se beneficia de la relación de otro que se halla a su mismo nivel.

392 Para que se halle en las mejores condiciones, la disposición del ánimo debe ser conducida constantemente a la fuente de los principios morales, pero también debe mantenerse firme en el ejercicio de las virtudes, donde radica el dinamismo vital del bien (cf. BELLINCIONI, *Lettere...*, pág. 309).

Además, le expondrá algunos de sus proyectos y le enseñará los hallazgos conseguidos. En efecto, incluso al sabio le quedará alguna verdad por descubrir, hacia la cual pueda desplegar su espíritu.

4 El malo perjudica al malo y lo hace peor, provocando su ira, secundando su tristeza, ponderando los placeres; mas se hallan los malos particularmente angustiados cuando han combinado en gran proporción los vicios y la perversidad se ha acumulado de una vez. En consecuencia, a la inversa, el bueno ayudará al bueno.

5 «¿Cómo?», preguntas. Le procurará el gozo; lo confirmará en su seguridad; y a la vista de la tranquilidad que uno aporta al otro, se incrementará la alegría de ambos. Además le transmitirá el conocimiento de ciertas verdades, porque el sabio no lo sabe todo, y aunque lo supiera, podría alguien discurrir métodos más expeditos de investigación e indicarle aquellos mediante los cuales se abarca más fácilmente el conjunto de su actividad.

6 El sabio ayudará al sabio no sólo, ciertamente, con sus propias fuerzas, sino también con las de aquel a quien ayuda. Puede éste, sin duda, incluso abandonado a sí mismo, cumplir su cometido: desplegará su propia velocidad, sin embargo el instigador también ayuda al que está lanzado.

«El sabio no es útil al sabio, sino a sí mismo. Entérate bien, prívalo de su propio vigor y no realizará obra alguna.»

7 Con este razonamiento puedes afirmar que la miel no encierra la dulzura por cuanto aquel que debe tomarla, si no tiene la lengua y el paladar de tal manera dispuestos para gustarla que su sabor le cautive, sentirá repugnancia; en efecto, hay personas que por causa de su enfermedad encuentran amarga la miel. Es necesario que los dos sabios gocen de buena salud para que uno pueda ayudar y el otro sea materia idónea en manos de quien está presto a ayudarlo.

8 «Como —se objeta— es superfluo calentar un cuerpo que ha llegado al sumo grado de calor, asimismo es superfluo que uno ayude a quien ha llegado al sumo bien. ¿Acaso el agricultor provisto de todos los aperos de labranza busca que otro se los procure? ¿O acaso el soldado, con todas las armas que son suficientes para entrar en combate, busca todavía más armas? Luego tampoco el sabio; en verdad está bastante provisto, bastante armado para la vida.»

9 A tales objeciones respondo[393]: el cuerpo que ha llegado al sumo grado de calor necesita de un suplemento de calor para conservar la máxima temperatura. «Mas el calor —replican— se mantiene por sí mismo.» Ante todo existe gran diferencia entre los términos de esta comparación. En efecto, el calor es uno solo, el ayudar es múltiple. Además, el calor para estar caliente no precisa de un suplemento de calor: el sabio no puede conservar su disposición de espíritu, si no acepta otros amigos de condición similar a la suya con quienes poder comunicar sus virtudes.

10 Añade ahora que entre todas las virtudes hay relaciones íntimas; por ello presta ayuda el que ama las virtudes de alguien semejante a sí y, a la vez, ofrece para que sean amadas las suyas. Las cualidades parecidas resultan gratas,

393 Respondiendo a la objeción basada en la imposibilidad de calentar un cuerpo que ha llegado ya al sumo grado de calor, Séneca manifiesta que aun el bien perfecto, como lo es la virtud del sabio, sólo gracias al ejercicio se mantiene; del mismo modo el calor que ha alcanzado la máxima temperatura se mantiene así sólo con la adición de más calor.

especialmente cuando son buenas y saben apreciar y hacerse apreciar.

11 Es más, ningún otro que no sea el sabio puede estimular debidamente el ánimo del sabio, como nadie sino el hombre puede estimular al hombre por lo que respecta a la razón. Por ello, como para estimular la razón es necesaria la razón, así para estimular la razón perfecta es necesaria la razón perfecta.

12 Se dice que ayudan aquellos que nos dispensan cosas indiferentes como el dinero, el favor, la seguridad y otras ventajas queridas o necesarias para los usos de la vida; con tales cosas se dirá que también el necio ayuda al sabio. Pero ayudar consiste en estimular, conforme a la naturaleza, el ánimo tanto con la propia virtud como con la virtud de quien es estimulado, lo cual no sucederá sin provecho incluso de aquel que ayude; pues es necesario que ejercitando la virtud ajena ejercite también la propia.

13 Con todo, pasando por alto los bienes más excelsos y las causas que los producen, no obstante los sabios pueden ayudarse mutuamente. En efecto, es cosa deseable por sí misma para el sabio encontrar otro sabio, ya que por naturaleza todo bien es apreciado por el hombre bueno, y así todo el que es bueno concuerda con quien es bueno como consigo mismo.

14 Por razón del tema expuesto estoy obligado a pasar de esta cuestión a otra. Se pregunta uno, en efecto, si el sabio debe tomar las decisiones solo o si deberá recurrir a alguien para pedirle consejo. Esto último le es necesario hacer cuando se trata de asuntos civiles y familiares, por así decir, humanos; en éstos tiene necesidad del consejo ajeno, como lo tiene del médico, del timonel, del abogado y del instructor de un proceso. Por lo tanto, en ocasiones el sabio ayudará al sabio, pues lo aconsejará. Mas en re-

lación con los bienes excelsos y divinos también le será útil, según hemos dicho, mediante la práctica común de la virtud y el intercambio de afectos y pensamientos.

Asimismo, es conforme a la naturaleza rodear de afec- 15
to a los amigos y alegrarse del progreso de ellos como del propio; porque, si tal no hiciéramos, tampoco permanecería firme en nosotros la virtud que mantiene el vigor ejercitándose. Ahora bien la virtud persuade a emplear debidamente el presente, a velar por el futuro, a deliberar y poner el espíritu en tensión: lo pondrá más fácilmente en tensión y lo desarrollará quien haya escogido a alguien como amigo suyo[394]. En consecuencia, buscará a un hombre perfecto o a uno que se encamina a la perfección y que está próximo a ella. Mas el amigo perfecto le será útil si apoya su consejo en la común sensatez.

Se dice que los hombres tienen mayor clarividencia en 16
los asuntos del prójimo. Esto acontece por su culpa a aquellos a quienes su amor propio los ciega y el temor en medio del peligro les quita el discernimiento de lo que les será útil: el que está más tranquilo y exento de temor comenzará a juzgar rectamente. No obstante, hay algunos asuntos que los sabios analizan con más acierto en los demás que en ellos mismos. Además el sabio procurará al sabio aquel tan dulce y hermoso estímulo de «querer y no querer las mismas cosas»[395]; sometidos ambos a un mismo yugo, llevarán a cabo una obra excelente.

394 Donde se hace referencia a la actitud del hombre bueno, sabio y virtuoso, se hace también referencia a la *intentio,* porque efecto de su virtud será mantener el vigor del espíritu y ponerlo en tensión (cf. BELLINCIONI, *Educazione...,* pág. 142).

395 SALUST., *Cat.* XX 4: frase que pone en boca de Catilina en su discurso a los conjurados.

17 He dado satisfacción a tu pregunta, aunque en la ordenación normal era una de las cuestiones que reunimos en los libros de la filosofía moral. Recuerda lo que suelo decirte a menudo: en estas cuestiones nosotros no ejercitamos más que nuestra agudeza. Muchas veces, en efecto, vuelvo a lo mismo: ¿qué provecho me procura esta discusión? Hazme más fuerte, más justo, más moderado. No es tiempo todavía de adiestrarme en estos ejercicios: todavía tengo necesidad del médico.

18 ¿Por qué me enseñas una ciencia inútil? Me has hecho grandes promesas: compruebo escasos frutos. Me asegurabas que sería intrépido aun cuando las espadas vibrasen en torno a mí, aun cuando el puñal tocase mi garganta; me asegurabas que estaría sereno aun cuando ardiesen en mi derredor las llamas del incendio, aun cuando una tormenta súbita arrastrase mi nave sobre el anchuroso mar: infúndeme la solicitud de menospreciar el placer y la gloria. Luego me enseñarás a desatar los nudos, a aclarar los equívocos, a penetrar en las cuestiones oscuras: ahora enséñame lo que es necesario [396].

[396] Estas mismas ideas de renunciar a lo superfluo buscando la verdadera felicidad, sin confundir lo necesario con lo bueno, las expone Séneca en otras epístolas, particularmente en 45, 5-13.

LIBRO XIX

110

Moderemos nuestros deseos: los bienes materiales son vanos

La sabiduría que Séneca desea para Lucilio consiste en tener a los dioses propicios y estar en armonía consigo mismo (1-2). Los males aparentes son más numerosos que los reales. Por ello debemos atender al término de todo, cuando se restablece la justicia. El temor que nos afecta es vano, breve e incierto. Tememos entre tinieblas; pero surge la luz si investigamos lo que es la virtud y la Providencia: lo que ha de sernos útil, Dios, nuestro padre, lo ha puesto a la vista y debemos distinguir entre lo necesario y lo superfluo (3-13). Átalo despreciaba las riquezas por fútiles; pero tampoco podemos depender del agua y la polenta de que otros nos proveen. Somos libre si la fortuna no nos esclaviza (14-20).

Desde mi finca de Nomento te saludo y te exhorto a 1
que tengas la mente sana, es decir, propicios a todos los dioses [397], a los cuales tiene apaciguados y favorables to-

[397] Explica Séneca que «tener propicios a los dioses» no significa obtener su favor como premio a la bondad, sino «estar en armonía consigo mismo».

do el que está en armonía consigo mismo. Abandona, por el momento, la creencia, grata a algunos, de que a cada uno de nosotros se nos otorga un dios como preceptor, por cierto no uno usual, sino uno de rango inferior, de la categoría de aquellos a los que Ovidio llama «dioses de la plebe»[398]. Quiero, sin embargo, que abandones esta creencia sin que olvides que los antepasados nuestros que la siguieron fueron estoicos; en verdad asignaron a cada cual un Genio o una Juno[399].

2 Luego veremos si los dioses disponen de tanto tiempo como para ocuparse de los asuntos de cada persona: por el momento debes saber que, ora estemos encomendados a ellos, ora abandonados y entregados al capricho de la fortuna, no puedes augurar a nadie nada más grave que si le has augurado que esté enojado consigo mismo. Pero no tienes motivo para desear, a quien consideras digno de castigo, que tenga a los dioses adversos: los tiene, te lo aseguro, aunque parezca que goza de su favor.

3 Pon toda tu atención y considera cuál es realmente nuestra situación, no cómo se la llama, y comprenderás que los males supuestos son más numerosos que los reales. En efecto, ¡cuántas veces fue causa y principio de felicidad lo que se decía infortunio! ¡Cuántas veces un suceso acogido con alegría dispuso el camino hacia el precipicio, y a uno ya prominente lo alzó todavía más como para mantenerlo en aquel lugar del que se cae con seguridad!

398 *Metamorf.* I 595. Es Júpiter quien se dirige a Io y le asegura que entrará en la soledad de la selva no con la protección de un dios de la plebe, sino con su mismísima protección.

399 Con relación al *Genius* que en Roma poseía cada varón, como cada hembra su *Iuno*, cf. ROCA., *Séneca. Epístolas...* I, pág. 137, n. 285. A pesar del tono irónico expresado aquí por Séneca respecto de tales divinidades tutelares, se manifiesta tolerante con estas manifestaciones religiosas, dispuesto a valorar la doctrina que de ellas se deriva.

Mas esa misma caída no encierra mal alguno si esperas 4 el final allende el cual la naturaleza no derriba ya a nadie. Está cerca el término de todas las cosas, está cerca, lo repito, el momento en que el feliz se ve expulsado y el infeliz manumitido: nosotros dilatamos una y otra situación y la prolongamos con la esperanza y el temor. Pero si eres sabio, valóralo todo de acuerdo con la humana condición; al propio tiempo, limita tus gozos y tus temores. En verdad tiene mucha importancia no prolongar el gozo en nada para no prolongar el temor.

Pero ¿por qué trato de reducir este mal del temor? No 5 tienes que pensar que deba temerse desgracia alguna: son vanas esas cosas que nos impresionan, que nos tienen atónitos. Ninguno de nosotros ha analizado qué verdad había en ellas, sino que uno ha contagiado a otro el miedo; nadie ha osado aproximarse al objeto que lo perturbaba ni conocer la naturaleza de su temor y el bien inherente al mismo. En consecuencia, una sugestión falsa y vana mantiene todavía su credibilidad porque no se demuestra su inconsistencia[400].

Consideremos importante fijar la atención: en seguida 6 se nos mostrará cuán breves, cuán inciertas, cuán exentas de riesgo son las situaciones que tememos. La turbación de nuestros espíritus es tal como la ha descrito Lucrecio:

400 Puesto que damos fácilmente crédito a lo que dicen los demás respecto de los males futuros, sin comprobar su veracidad, nos embargan los temores. Séneca conoce bien que el tema de la inanidad de nuestro temor es una de las tesis preferidas por los epicúreos, y de ahí que cite a Lucrecio con unos versos que se repiten en su poema, ya que constituyen como el *leit-motiv* de su obra.

En efecto, como los niños tiemblan y se asustan de todo en medio de oscuras tinieblas, así nosotros tememos en plena luz[401].

7 Pues ¿qué? ¿No somos más insensatos que un niño cualquiera nosotros que tememos en plena luz? Pero es falso, Lucrecio, no tememos en plena luz: todo lo hemos convertido en tinieblas para nosotros. Nada discernimos, ni lo que nos daña, ni lo que nos conviene; toda la vida andamos tropezones y, no obstante, ni nos detenemos ni andamos con más prudencia. Mas ya ves cuán delirante es una marcha precipitada entre tinieblas. ¡Por Hércules!, conseguimos que se nos obligue a retroceder de más lejos y aun ignorando en qué dirección caminamos; con todo, proseguimos velozmente hacia el lugar al que intentamos llegar.

8 Mas, si queremos, puede surgir la luz. Ahora bien, es posible de una sola forma: si hemos adquirido la ciencia de las cosas divinas y humanas, si no sólo nos teñimos externamente sino que nos impregnamos de ella, si volvemos a meditar, por más que las sepamos, las verdades aprendidas y las aplicamos a menudo a nuestra persona, si indagamos lo que es bueno y lo que es malo y a qué se le ha atribuido falsamente este nombre, si indagamos acerca de la virtud y del vicio y acerca de la Providencia[402].

9 Ni la sagacidad de la mente humana se detiene dentro de estos límites: le agrada investigar aún más allá del mun-

401 *Rer. nat.* II 55-56; III 87-88; VI 35-36. Se trata de los temores a causa de la religión, los dioses y la muerte, y Lucrecio indica que los debe disipar la contemplación razonada de la naturaleza.

402 Señala el autor la manera de transformar los conocimientos teóricos en convicciones morales para la buena conducta. Así es posible iluminar nuestras tinieblas con un paciente ejercicio de reflexión.

do, a dónde se dirige, de dónde ha surgido y hacia qué fin acelera su marcha el universo con tanta velocidad. Habiendo apartado nuestro espíritu de esta divina contemplación, lo hemos arrastrado a lo sórdido y abyecto para que fuera esclavo de la avaricia, para que, dejados a un lado el mundo, sus límites y los señores que gobiernan toda la creación, escudriñara la tierra y buscara los males a extraer de ella, no contento con cuanto le ofrecía[403].

Todo lo que debía ser bueno para nosotros Dios, nuestro padre, nos lo ha puesto muy cerca, no ha esperado nuestra búsqueda y nos lo ha dado espontáneamente: cuanto podía dañarnos lo ha ocultado en lo más profundo. Sólo podemos quejarnos de nosotros mismos; hemos desenterrado aquellos objetos que nos iban a destruir contrariando a la naturaleza que los ocultaba. Hemos vendido nuestra alma al placer, cuando condescender con él constituye el principio de todos los males, nos hemos esclavizado a la ambición, a la fama y a otras apetencias igualmente vanas e inútiles. 10

Así, pues, ¿qué te aconsejo ahora que hagas? Nada nuevo —ya que tampoco buscamos remedios para nuevos males—, sino primeramente que distingas en tu interior qué es lo necesario y qué lo superfluo. Las cosas necesarias las encontrarás por doquier: las superfluas deberás buscarlas constantemente y con todo ahínco. 11

No tienes por qué felicitarte en demasía si desprecias el lecho de oro y el ajuar guarnecido de pedrería; en verdad, ¿qué virtud hay en despreciar lo superfluo? Siente 12

403 El hombre, cediendo a las pasiones, va en busca del oro, es decir, de la muerte moral, porque descuida su noble destino. En cambio, la divina contemplación puede iluminar el camino de la virtud, ya que la propia naturaleza nos brinda indicaciones eficaces, al respecto, ocultando los metales preciosos (cf. *Ben.* VII 10, 4).

admiración por ti cuando hayas despreciado lo necesario. No realizas una gran gesta porque puedes vivir sin la suntuosidad de un rey, porque no deseas jabalíes de mil libras, ni las lenguas de los flamencos, ni otros excesos de los voluptuosos que, hastiados ya de animales enteros, eligen determinados miembros de cada uno de ellos: sólo te admiraré cuando desprecies hasta el pan moreno, cuando te persuadas de que la hierba, si es necesario, no sólo brota para los animales, sino también para el hombre, cuando te convenzas de que los brotes de los árboles sirven para llenar el vientre en el que acumulamos manjares costosos como si conservara para siempre lo que ha recibido. Hemos de llenarlo sin hastío; ¿qué importa lo que reciba, si ha de echar a perder cuanto recibe?

13 Te deleitan, preparados para comer, los animales capturados por tierra y por mar, de los que unos son mucho más gratos al paladar si se sirven a la mesa recién cogidos, otros, en cambio, si son alimentados largo tiempo y, forzados a engordar, se derriten y apenas retienen su grasa; te deleita su lustre conseguido artificialmente. Mas, ¡por Hércules!, estos manjares buscados con afán y diversamente condimentados cuando se introduzcan en el estómago se transformarán en un amasijo inmundo. ¿Quieres desdeñar el placer de los alimentos? Considera cómo terminan.

14 Recuerdo a Átalo suscitando gran admiración en todos con estas palabras: «Largo tiempo —decía— las riquezas me engañaron. Me quedaba atónito cuando algún reflejo de ellas se manifestaba en uno u otro lugar, pensaba que los objetos que estaban escondidos eran semejantes a los que se mostraban. Mas en una suntuosa fiesta contemplé todas las riquezas de la Urbe, objetos cincelados en oro y plata y en otros metales más preciosos que el oro y la

plata, matices exquisitos de color y vestidos transportados no sólo de más allá de nuestras fronteras, sino también de las fronteras del extranjero enemigo; de un lado, cortejos de mancebos y, de otro, de muchachas que destacaban por sus atavíos y hermosura y otras vanidades que la fortuna del supremo imperio había expuesto haciendo recuento de sus riquezas.

»¿Qué otra cosa es esto —me decía yo—, sino provo- 15 car las pasiones de los hombres ya de por sí excitadas? ¿Qué significa este alarde de riqueza? ¿Nos reunimos para aprender la codicia? Mas, ¡por Hércules!, salgo de aquí con menos ambición que cuando había entrado. He despreciado las riquezas no porque sean superfluas, sino porque carecen de consistencia.

»¿No has visto, acaso, cómo en pocas horas ha termi- 16 nado aquel desfile, aunque lento y acompasado? ¿Llenará toda nuestra vida lo que no ha podido llenar toda una jornada? A esto se añade también que he juzgado superfluas las riquezas tanto para sus dueños como para los que las contemplaban.

»Esto, en consecuencia, me digo a mí mismo cuantas 17 veces algo similar impresiona mi vista, cuantas veces me encuentro con una espléndida mansión, un distinguido cortejo de esclavos, una litera a hombros de lacayos de hermosa presencia: '¿De qué te maravillas? ¿Por qué estás atónito? Es ostentación. Estas cosas se muestran, no se poseen, y mientras nos deleitan, desaparecen.'

»Mejor dirígete hacia las verdaderas riquezas; aprende 18 a contentarte con poco [404] y proclama, con nobleza y ge-

[404] Lo de «contentarse con poco» supone no desear más de cuanto uno posee. Así Epicuro *(Sent. Vat.* 25, ed. Conche, *Épicure,* pág. 252) dice que «la pobreza regulada según el fin de la naturaleza es una gran riqueza; la riqueza sin límite es gran pobreza».

nerosidad, aquella máxima: tenemos agua y tenemos polenta; rivalicemos con Júpiter en felicidad. Rivalicemos, te lo ruego, aunque nos falten estos alimentos. Es vergonzoso apoyar la felicidad en el oro y la plata, e igualmente vergonzoso apoyarla en el agua y la polenta[405].

19 »'¿Qué haré, pues, si me faltan estas cosas?' ¿Quieres saber cuál es el remedio de la pobreza? El hambre acaba con el hambre[406]: por lo demás ¿qué interesa si son grandes o exiguos los haberes que te fuerzan a ser esclavo? ¿Qué importa que sea muy poco lo que te puede negar la fortuna?

20 »La misma agua y la polenta en cuestión dependen de la voluntad ajena; ahora bien es libre no aquel sobre el que la fortuna puede poco, sino aquel sobre el que no puede nada. Así es: importa que no desees nada si quieres retar a Júpiter que nada desea»[407].

Estas lecciones Átalo nos las ha dado a nosotros, la naturaleza las ha dado a todos; si quieres meditarlas con frecuencia lograrás ser feliz, no parecerlo, y, por lo mismo, parecer feliz no a los demás, sino a ti mismo.

---

405 Para Átalo es también vergonzoso fundar la felicidad en el oro y la plata; pero, en discrepancia con Epicuro, señala que tampoco se puede fundar en el agua y en la polenta. Se trata de alcanzar la completa autarquía, la independencia y liberación de toda traba moral. Es la doctrina estoica de los indiferentes.

406 Es decir, la muerte es el medio mejor y último de la liberación personal (cf. *Ep.* 26, 10: «Quien aprendió a morir, se olvidó de ser esclavo»).

407 Aquí advierte GRIMAL (cf. *Sénèque ou la conscience...*, págs. 251-252) una reminiscencia consciente de las máximas cínicas, pues esta doctrina, a no dudarlo, es fuente de estoicismo. Cuando uno desea algo, pende de la fortuna y ya no es totalmente libre.

111

Sofismas y verdadera filosofía

Ningún vocablo de raíz latina ha reflejado el término griego *sophísmata.* A Séneca le parece apropiado el de *cavillationes,* empleado por Cicerón. Son «cuestioncillas sutiles» que no ayudan al progreso moral. En cambio, quien se aplica a la auténtica filosofía se convierte en un ser superior (1-2). Cual acontece con las grandes montañas, el verdadero filósofo está elevado, dueño de la verdadera grandeza, igual a sí mismo en la tranquilidad y en la angustia. Esta firmeza no la procuran los sofismas: no mejoran el espíritu y rebajan la filosofía. Sepa quien se ejercita en los sofismas que incurre en el riesgo de ver su alma cautiva de engañosa sutileza (3-5).

Me has preguntado cómo se denominan en latín los 1
sophísmata. Muchos han intentado darles un nombre, pero ninguno ha arraigado, sin duda porque el concepto mismo no fue acogido por nosotros, ni estaba en uso; incluso nos opusimos al propio vocablo.

Con todo, me parece muy apropiado el que Cicerón 2
emplea: los llama *cavillationes*[408]. Todo el que se aplica a ellas entrelaza, es cierto, cuestioncillas sutiles, mas no alcanza provecho alguno para su forma de vivir: no se hace más valeroso, ni más temperante, ni más noble. Por el contrario, quien practica la filosofía como antídoto de su espíritu, resulta magnánimo, lleno de confianza, invencible y más elevado cuando uno se le acerca.

---

408 Como ya lo hiciera en la *Ep.* 58, Séneca muestra su condición de filólogo, gran conocedor de la lengua latina, precisando el concepto griego de *sóphisma.* Le parece apto el empleado por Cicerón: *cavillatio,* que puede traducirse por «sutil cuestioncilla», entendiendo por tal la que no aprovecha para la buena conducta, sino que cautiva y fascina el alma engañosamente.

3 Como acontece con las grandes montañas cuya altura es menos ostensible a quienes las contemplan de lejos: cuando uno se acerca, entonces descubre cuán elevada es la cima. Tal es, querido Lucilio, el filósofo verdadero, por su comportamiento, no por sus argucias. Está situado en la altura, admirable, sublime, con auténtica grandeza. No se eleva sobre las plantas de los pies, ni camina sobre la punta de los dedos como aquellos que elevan su estatura y quieren parecer más altos de lo que son; él está contento con su propia grandeza.

4 ¿Cómo no va a estar contento de haberse elevado hasta la altura donde no alcanza el poder de la Fortuna? Así, pues, se halla por encima de las vicisitudes humanas y es igual a sí mismo en cualquier situación, tanto si la vida avanza por una ruta favorable como si fluctúa y anda a través de infortunios y dificultades: tal firmeza no pueden infundirla esas cavilaciones de que te hablaba poco antes. Con ellas el ánimo se entretiene, pero no progresa y rebaja la filosofía desde su altura hasta el suelo.

5 No te voy a prohibir que te ocupes de esas sutilezas alguna vez, pero sólo cuando no quieras ocuparte de nada. Encierran, no obstante, este gravísimo defecto: procuran un cierto encanto y al espíritu atraído por su falaz agudeza lo cautivan y recrean cuando tan gran multitud de asuntos reclama la atención, cuando apenas si la vida entera basta para que aprendas esta sola lección: menospreciar la vida. «¿Y qué hay de gobernarla?», objetas tú. Esta labor viene después, porque nadie la ha gobernado bien, sino aquel que la ha menospreciado.

112

Es difícil enmendar al disoluto

Existe gran dificultad en corregir al amigo de Lucilio, habituado al vicio. No toda vid tolera el injerto, ni toda lo alimenta debidamente (1-2). El amigo en cuestión, carente de energía, no puede recibir, menos aún nutrir la sabiduría, aunque parezca que lo desee. Siente, ciertamente, repugnancia por su conducta, pero sólo se emitirá juicio sobre él cuando haya probado que detesta la molicie (3-4).

Deseo, ¡por Hércules!, que tu amigo sea modelado y 1
educado como quieres, pero lo tenemos ya muy endurecido, mejor dicho —y esto es más grave— muy debilitado y quebrantado por hábitos malos[409] e inveterados. Quiero referirte un ejemplo tomado de mi propio arte.

No tolera el injerto cualquier tipo de vid: si es vieja 2
y está roída, si es delgada y endeble, o no admitirá el retoño, o no lo alimentará, ni se unirá a él, ni se apropiará de sus cualidades y naturaleza. Así, pues, solemos realizar la incisión a nivel del suelo, de modo que si no da resultado podamos hacer un segundo intento y, repetida la operación, aplicar el injerto bajo tierra.

Este amigo del que me escribes y que me recomiendas 3
está falto de vigor: está entregado a los vicios. Está ajado y endurecido a un tiempo; no puede acoger la sabiduría,

[409] Es cierto que el concepto de «mala costumbre» *(mala consuetudo)* tiene en Séneca la doble acepción de hábito individual tendente al mal y de hábitos colectivos malos. En el fondo, ambas acepciones se complementan, por cuanto la corrupción social es fruto de los malos hábitos individuales y que aquélla con su seducción corrompe al individuo y lo impulsa al vicio.

no puede cultivarla. «Pero él lo desea.» No lo creas. No digo que te engañe: él cree que lo desea. Su desenfreno le ha producido disgusto: pronto volverá a mostrarle su favor.

4 «Mas afirma que está apenado de su conducta.» No lo voy a negar, pues ¿quién no está apenado de ella? Los humanos aman y odian a un tiempo sus vicios. Por ello emitiremos juicio acerca de él en el momento en que nos haya dado garantías de que su desenfreno le resulta odioso: ahora sólo se aviene mal con los vicios.

113

¿Son las virtudes seres animados? Importa cultivar la justicia

Sin duda, el alma es un ser animado, pero la virtud, como hábito o energía del alma, no es un ser animado distinto. Si lo fuera, lo serían también el vicio, la pasión, el pensamiento. Mas no es hombre todo lo que procede de él. La justicia como las otras virtudes son partes de un mismo ser y mantienen su identidad en dependencia con el alma (1-15). Si la virtud fuera un ser animado y se identificara con el bien, éste, verbigracia el hecho de salvar al padre o dar un prudente paseo, sería un ser animado. En conclusión, el alma es un ser animado, pero no sus acciones. Lo que importa es cultivar la fortaleza, y la justicia, virtud sagrada, que mira por el bien de los demás hasta el sacrificio (16-32).

1 Deseas que te escriba cuál es mi parecer acerca de una cuestión debatida entre los estoicos: si la justicia, la fortaleza, la prudencia y las restantes virtudes son seres animados. Con estas sutilezas, Lucilio muy querido, hemos conseguido dar la impresión de que ejercitamos el

ingenio con temas vanos y que consumimos el tiempo en disputas carentes de utilidad. Accederé a tu deseo y te expondré la opinión de nuestros filósofos; mas te confieso que soy de distinto parecer: pienso que ciertas cuestiones tienen que ver con un filósofo que calza sandalias blancas y viste de palio. Te diré, por lo tanto, qué temas suscitaron la atención de los antiguos o sobre los que los antiguos llamaron la atención.

Es bien sabido que el alma es un ser animado, ya que 2
hace que seamos nosotros seres animados, toda vez que de ella han tomado el nombre los seres animados; ahora bien, la virtud no es otra cosa que el alma que conlleva un determinado hábito, luego es un ser animado[410]. Además la virtud obra alguna cosa, mas nada puede obrarse sin un impulso; si, pues, tiene impulso y éste sólo corresponde al ser animado, es un ser animado.

«Si la virtud es un ser animado —dicen—, ella misma 3
posee la virtud.» ¿Por qué no va a poseerse a sí misma? Como el sabio lo realiza todo por medio de la virtud, así también la virtud por sí misma. «Por lo tanto —añaden—, también las artes todas son seres animados y todos nuestros pensamientos y cuanto abarca la inteligencia. Se sigue, pues, que muchos miles de seres animados viven en este espacio angosto del pecho, y que cada uno de nosotros es un complejo de muchos seres animados o que albergamos muchos seres animados.» Me preguntas cómo responder a este raciocinio. Cada realidad de éstas será

410 Clarifica Séneca que las virtudes son hábitos particulares del alma, que es un ser animado, a modo de distintos aspectos de la rectitud del alma, y dado que para los estoicos el alma es cuerpo y materia, la virtud del alma será también corporal y material. Pero las virtudes singulares no son seres animados distintos; para ello deberían constituir seres animales separados con unidad propia.

un ser animado, pero allí no habrá muchos seres animados. ¿Por qué? Te lo explicaré si aplicas a mi razonamiento tu perspicacia y atención.

4 Cada ser animado debe poseer una substancia individual; todas estas cosas poseen una sola alma, por lo tanto puede ser cada cual un individuo, pero no puede ser muchos. Yo soy animal y hombre, pero no dirás que nosotros somos dos. ¿Por qué? Porque dos deben estar separados. Por ello afirmo que uno debe ser distinto del otro para que sean dos. Todo lo que es múltiple en un solo ser corresponde a una sola naturaleza y, por lo mismo, es uno solo.

5 También mi alma es un ser animado y yo soy un ser animado, pero no somos dos. ¿Por qué? Porque el alma es parte de mí. Contará por sí misma la cosa que subsiste por sí misma; mas cuando sea miembro de otra no podrá ser tenida como cosa distinta. ¿Por qué? Te lo diré: porque lo que constituye un ser distinto es preciso que se pertenezca, que posea rasgos propios y sea un todo perfecto en sí mismo.

6 Por mi parte te he confesado que soy de una opinión distinta; porque si se admite tal doctrina, no sólo las virtudes serán seres animados, sino también los vicios opuestos a ellas y las pasiones como la ira, el temor, la tristeza, la sospecha[411]. La conclusión va más allá: todas las

411 Las pasiones derivan de la emoción espontánea del alma, que pone en acción el «ímpetu» esencial en los seres animados; la naturaleza de la emoción depende de la convicción que acompaña a este «ímpetu», que sólo se da en el ser animado (cf. Arnim, *Stoic. Vet. Fr.* II, págs. 150 y sigs.) y es concebido como primera moción del alma. Para la versión del término griego *ormḗ*, Séneca emplea *impetus*, que no es sólo un deseo, sino un impulso o movimiento instintivo, una fuerza que comunica a nuestra alma el Espíritu divino (cf. Grimal, *Sénèque ou la conscience...*, págs. 333, n. 278 y 400.)

decisiones, todos los pensamientos resultarán seres animados. Mas esto no puede admitirse en modo alguno, ya que no todo lo que procede del hombre es hombre.

«¿Qué es la justicia?», replican. El alma que conlleva 7
un cierto hábito. «Así, pues, si el alma es un ser animado, también la justicia.» No, porque ésta es una disposición del alma y una determinada energía. La propia alma adopta diversas formas y no se convierte en un ser animado distinto cuantas veces realiza una obra distinta; como tampoco lo que procede del alma es un ser animado.

Si la justicia es un ser animado, si lo es la fortaleza 8
y las restantes virtudes, ¿dejan de ser de vez en cuando seres animados para comenzar a serlo de nuevo, o lo son siempre? Las virtudes no pueden dejar de serlo. Por lo tanto son muchos, más aún: innumerables, los seres animados que anidan en esta alma.

«No son muchos —se arguye—, porque están ligados 9
a un solo ser y son partes y miembros de uno solo.» Por ello nos imaginamos el aspecto del alma como el de la hidra que posee muchas cabezas, cada una de las cuales combate por sí sola, daña por sí sola. Ahora bien, ninguna de estas cabezas es un ser animado, sino cabeza de un ser animado: por lo demás la propia hidra es un solo ser animado. Nadie en la quimera ha dicho que el león o el dragón constituyan un ser animado: éstos son partes de ella. Pero las partes no son animales. ¿Qué motivo tienes, pues, para concluir que la justicia es un ser animado?

«Obra algo —nos replican—, y es útil; ahora bien, lo 10
que obra y es útil tiene un impulso, y lo que tiene impulso es un ser animado.» Es cierto si tiene impulso propio, mas no es propio de ella, sino del alma[412].

412 No siempre el impulso *(impetus)* y sus mociones son obedientes a la razón, y si ésta no interviene y las disciplina, pueden dar lugar a

11 Todo ser animado se mantiene hasta morir tal como era al nacer: el hombre hasta morir es hombre, el caballo es caballo, el perro es perro, y no puede cambiarse en otro distinto. La justicia, es decir, el alma que conlleva un cierto hábito es un ser animado. Concedámoslo; por lo mismo, la fortaleza será un ser animado, o sea el alma que conlleva un cierto hábito. ¿Qué alma? ¿La que poco ha era justicia? Ésta se encuentra en el primer ser animado y no se le permite pasar a otro animal; tiene que permanecer en aquel en el que comenzó a existir por primera vez.

12 Además, una sola alma no puede pertenecer, a un tiempo, a dos seres animados, mucho menos a varios. Si la justicia, la fortaleza, la templanza y las restantes virtudes son seres animados, ¿cómo tendrán una sola alma? Es necesario que tenga cada una la suya propia, de otra suerte no son seres animados.

13 Un solo cuerpo no puede pertenecer a varios seres animados. Esto lo reconocen los mismos estoicos. ¿Cuál es el cuerpo de la justicia? «El alma.» Y ¿cuál es el cuerpo de la fortaleza? «La misma alma.» Ahora bien, un solo cuerpo no puede pertenecer a dos almas.

14 «Pero una misma alma —arguyen— reviste las cualidades de la justicia, de la fortaleza y de la templanza.» Esto sería factible si cuando fuera justicia, no fuera fortaleza, si cuando fuera fortaleza no fuera templanza; pero en realidad todas las virtudes subsisten al mismo tiempo [413]. Así,

errores de juicio y a las pasiones. Pero el impulso no es de por sí pasional e irreflexivo. En efecto, se halla también en el *hēgemonikón* «principio rector del alma». Por ello, habrá que fomentar la función racional, subordinando a ella la irracional.

413 Puesto que la virtud es única, pero especificada en virtudes distintas, como especies inseparables unas de otras de la misma y única

pues, ¿cómo cada una de ellas será un ser animado cuando existe una sola alma que no puede formar más que un solo ser animado?

15 En fin, ningún ser animado es parte de otro ser animado; es así que la justicia es parte del alma, luego no es un ser animado.

Tengo la impresión de perder el tiempo en demostrar un principio admitido por todos; en verdad, debemos indignarnos más bien que discutir sobre esta cuestión. Por el momento ningún ser animado es igual a otro. Examina los cuerpos de todos: todos tienen su propio color, figura y magnitud.

16 Entre los otros motivos por los que se muestra admirable la inteligencia del divino artífice, valoro también éste: que en tan gran multitud de seres nunca se repite; incluso los seres que nos parecen semejantes, cuando los comparas, son diferentes. Ha plasmado tantas especies de hojas: pero ninguna que no esté marcada por sus rasgos distintivos; tantos animales: mas la magnitud de ninguno de ellos concuerda con la de otro; siempre existe alguna diferencia. Ha determinado que los seres con individualidad distinta fueran diferentes y dispares. Todas las virtudes, según decís, son iguales, luego no son seres animados [414].

17 Todo animal obra por sí mismo; mas la virtud no obra nada por sí misma, sino con la ayuda del hombre.

virtud, puede afirmar Séneca que «todas las virtudes subsisten al mismo tiempo».

414 Aun afirmando el principio de la materialidad de las cualidades y que cada virtud como tal es cosa material, sin embargo, lo mismo que las ideas al ser idénticas entran en la categoría de los incorporales: no tienen existencia material propia, no se han encarnado, así la corporeidad de las virtudes es la propia del alma donde ellas se ejercitan y en sí mismas son incorporales (cf. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience...*, págs. 390 y 392).

Todos los seres animados o son racionales como los hombres y los dioses, o irracionales como las fieras y los animales domésticos; las virtudes, sin duda, son racionales; ahora bien, no son hombres ni dioses, luego no son seres animados.

18 Ningún animal racional ejecuta una acción si antes no es excitado por la imagen de algún objeto, luego toma el impulso y después el asentimiento confirma el impulso. Te explicaré qué es el asentimiento. Tengo necesidad de caminar, pero sólo empiezo a caminar cuando he tomado conciencia de ello y he aprobado mi idea; tengo necesidad de sentarme: sólo entonces me siento[415].

19 Tal asentimiento no se da en la virtud. En efecto, supónte que hablamos de la prudencia: ¿cómo ella asentirá a la idea: «tengo necesidad de andar»? Esto la naturaleza no lo admite, ya que la prudencia toma previsión en favor de quien la posee, no para sí misma, toda vez que no puede caminar, ni sentarse. Por lo tanto, no comporta asentimiento, y lo que no comporta asentimiento no es animal racional. La virtud, si es un ser animado es racional, ahora bien, no es racional, luego tampoco ser animado.

20 Si la virtud es un ser animado y todo bien es virtud, todo bien es un ser animado. Esto nuestros estoicos lo

[415] Cf. *supra*, n. 407. El estoicismo admite la existencia de un movimiento instintivo *(impetus)* que no es en sí mismo racional, pero que pertenece a la primera manifestación del ser. Propio de la razón es actuar sobre dicho impulso irracional y transformarlo en voluntad consciente otorgándole el asentimiento. Por donde se aprecia que, para Séneca, como para todo estoico, la única fuente del conocimiento radica en la sensibilidad. Aquí, en concreto, nos describe el itinerario de la sensación en el espíritu de todo ser animado (cf. GRIMAL, *ibid.*, págs. 25 y 367). Sobre la alusión a Cleantes y Crisipo, cf. ARNIM, *Cleanth. fr. phys.* 525; *Crysip. fr. phys.* 836.

aceptan. Salvar al padre es un bien, expresar una opinión prudente en el senado es un bien y decidir según justicia es un bien; luego salvar al padre es un ser animado y expresar una opinión prudente es un ser animado. La discusión rebasaría los límites hasta el punto de que no podríamos contener la risa: un prudente silencio es un bien, cenar con moderación es un bien, y así callar y cenar son seres animados.

¡Por Hércules!, no dejaré de estimularme y de procu- 21
rarme diversión con estas sutiles necedades. La justicia y la fortaleza si son seres animados son, ciertamente, terrestres; todo ser animado terrestre siente el frío, el hambre y la sed; luego la justicia siente el frío, la fortaleza el hambre, la clemencia la sed.

¿Qué más? ¿No preguntaré a los filósofos qué figura 22
tienen estos seres animados? ¿La de hombre, la de caballo o la de fiera? Si les otorgan la forma redonda, como la de un dios, indagaré si la avaricia, la lujuria y la demencia son, asimismo, redondas, porque también éstas mismas son seres animados. Si les dan también a ellas forma redonda, preguntaré además si un prudente paseo es un ser animado. Es necesario que lo reconozcan y que, en cosecuencia, declaren que el paseo es un ser animado y asimismo redondo.

Sin embargo, no vayas a creer que soy el primero de 23
los estoicos en no expresarme según la fórmula establecida, sino en mantener mi propia opinión[416]: entre Cleantes y su discípulo Crisipo no hay acuerdo sobre lo que es el paseo. Cleantes afirma que es un soplo que proviene

[416] Séneca expone aquí su tesis personal, con plena conciencia, frente a Cleantes y Crisipo, aunque prescinda por el momento de la erudición doctrinal filosófica que habría reservado para su obra perdida *Moralis philosophiae libri.*

del núcleo rector del alma hasta llegar a los pies; Crisipo que es el propio núcleo rector. ¿Qué motivo hay, por tanto, para que cada uno no reivindique para sí, a ejemplo del mismo Crisipo, su posesión y haga burla de estos seres tan numerosos que el propio mundo no puede contener?

24 «No son —se objeta— las virtudes muchos seres animados y, no obstante, son seres animados. En efecto, como uno es poeta y también orador y, con todo, es uno solo, así estas virtudes son seres animados, pero no son multitud. Una misma cosa es el alma y el alma justa, prudente y fuerte que conlleva un determinado hábito respecto de cada virtud en particular.»

25 Terminada ya la discusión, estamos de acuerdo. En efecto, también yo por el momento admito que el alma es un ser animado, con la intención de examinar luego la opinión que tengo al respecto: pero que sus actos sean seres animados no lo admito. De otro modo todas las palabras y todos los versos serán seres animados. En verdad si una sabia conversación es un bien y todo bien es un ser animado, la conversación es un ser animado. Un verso adecuado es un bien, pero todo bien es un ser animado, luego el verso es un ser animado. Así

canto a los combates y al héroe[417]

es un ser animado que no puedo calificar de redondo puesto que tiene seis pies.

26 «Tela de araña —dirás— es, ¡por Hércules!, todo esto que con tanto empeño realizamos.» Me desternillo de risa

417 Cf. Virg., *En.* I 1. Se dirige el filósofo contra los filosofastros que se dan importancia y, en realidad, no dicen nada, pudiendo decir mucho: cf. *Ep.* 52, 15.

cuando imagino que el solecismo es un ser animado y también el barbarismo y el silogismo, y les asigno, como lo haría un pintor, rostros apropiados. ¿Tales cuestiones discutimos contraído el ceño y arrugada la frente? No puedo en este momento pronunciar la frase de Cecilio: «¡Oh tristes bagatelas!» Son ridículas.

¿Por qué, pues no tratamos más bien algún tema que sea provechoso y saludable para nosotros y no indagamos la manera de poder llegar a la virtud y cuál es el camino que nos conduce a ella?

Enséñame no que la fortaleza es un ser animado, antes 27
bien que ningún ser animado es feliz sin la fortaleza, a no ser que se haya robustecido contra los azares de la fortuna y haya superado previamente con la meditación todas las desgracias antes de sufrirlas. ¿Qué es la fortaleza? Un bastión inexpugnable de la debilidad humana, del que si uno se rodea, permanece seguro en esta vida siempre en asedio, puesto que lucha con las propias fuerzas y las propias armas.

En este punto quiero consignar un pensamiento de 28
nuestro Posidonio: «No debes pensar jamás que estás seguro con las armas de la fortuna: combate con las tuyas. La fortuna no nos arma contra sí misma; por donde, los que están equipados contra los enemigos están desarmados frente a ella»[418].

Alejandro, en verdad, devastaba y ponía en fuga a los 29
persas, a los hircanos, a los indos y a cuantos pueblos del Oriente se extienden hasta el Océano; en cambio, él mismo, ora por haber asesinado a un amigo, ora por haber

418 «La comparación entre la vida del sabio y la del soldado aparece ya en Tales, fragmento del *Peri peristaseon* (ed. Hense 53, 16) y en Posidonio» (Grimal, *Sénèque ou la conscience...*, pág. 255, n. 39), como afirma aquí mismo Séneca.

perdido a otro se abatía entre tinieblas deplorando unas veces el crimen, otras al amigo añorado, sucumbiendo a la ira y a la tristeza quien había vencido a tantos reyes y pueblos; ciertamente había logrado tener el universo en su dominio antes que a sus pasiones[419].

30 ¡Oh en cuán graves errores se ven encadenados los hombres que ambicionan extender sus derechos de dominio más allá de los mares y se consideran muy felices si ocupan con sus tropas numerosas provincias añadiendo a las antiguas otras nuevas, mientras ignoran en qué consiste aquel noble dominio semejante a los dioses: ¡el dominio de uno mismo es el máximo dominio!

31 Enséñame cuán sagrada es la justicia que atiende al bien de los demás y nada exige para sí misma, sino poderla practicar[420]. Nada tenga que ver con la ambición y la gloria: que se complazca en sí misma. Ante todo debe persuadirse cada cual de esta máxima: es necesario que sea justo sin interés. Pero es poco. Debe persuadirse, además, de aquella otra: séame grato sacrificarme espontáneamente por esta bellísima virtud; todos mis propósitos deben estar alejados lo más posible de mis ventajas particulares. No tienes por qué esperar el premio que aguarda

419 El ejemplo de Alejandro, varias veces repetido, pone de relieve la contradicción de quien, imponiendo su dominio a los demás, no sabe dominarse a sí mismo. El juicio sobre el gran caudillo es del todo negativo de acuerdo con los principios de la Estoa. Séneca, contrario a toda guerra de conquista, censura la conducta de Alejandro, un ladrón sin escrúpulos, cuya realeza se fundaba en el temor de los súbditos: cf. *Ben.* I 13, 3.

420 Se exalta la virtud de la justicia, que si tiene importancia en la vida social, como fundamento para la cohesión del Estado, es particularmente provechosa a quien la practica con desinterés sin deseo de exhibirla, ya que a menudo habrá contradicción entre la conducta realmente justa y la buena fama.

a la acción justa: es mayor el que radica en la propia justicia.

Graba, asimismo, en tu mente lo que poco antes te 32 decía: nada importa cuántos conocen tu equidad. Quien desea publicar su virtud no labora por la virtud, sino por la gloria. ¿No quieres ser justo sin gloria? Sin embargo, ¡por Hércules!, a menudo deberás ser justo con infamia y entonces, si eres sabio, la mala reputación obtenida con buena conducta te deleitará.

114

La corrupción de las costumbres causa de la decadencia del estilo[421]

Existe una concordancia entre el modo de vivir y el estilo de los hombres. No pueden ser diferentes el ingenio y el alma. Mecenas es un buen ejemplo de molicie en la vida y en el estilo (1-8). La molicie en el estilo se manifiesta en el uso de arcaísmos, de neologismos y de metáforas audaces. Muchos hablan a la antigua; otros, aferrados a lo usual, caen en la vulgaridad (9-14). En la disposición del período, unos siguen la truncada y desigual e interrumpen la que fluye con placidez; para algunos no hay disposición sino modulación armoniosa. Tales defectos son signo de corrupción cuando proceden de un espíritu corrompido. Seremos juiciosos si, dejando la insensatez, pensamos en la muerte (15-27).

421 Epístola interesante porque aborda un tema fundamental: el estilo refleja el estado de alma del escritor y debe ser manifestación de la fuerza íntima de la razón; además contiene observaciones importantes sobre las costumbres de la época y juicios clarificadores sobre la lengua y el estilo de varios autores; en concreto se refiere a la extravagancia y preciosismo en la selección de las palabras y al rebuscamiento en la construcción de la frase.

1 Preguntas por qué motivo, en determinadas épocas, ha surgido un género corrupto de elocuencia y cómo se ha producido una tendencia de los hombres de talento hacia ciertos defectos, de suerte que haya estado en auge ora una expresión ampulosa, ora amanerada y compuesta a modo de cantinela; por qué, unas veces, han gustado pensamientos audaces y paradójicos y, otras, las sentencias tajantes y ambiguas en las que había que entender más de lo que se escuchaba[422]; por qué ha existido alguna generación que usaba sin mesura del derecho a la metáfora. La razón la hallamos en la máxima que comúnmente solemos oír y que se ha convertido entre los griegos en proverbio: tal es el estilo de los hombres cual es su vida.

2 En efecto, como la conducta de cada uno concuerda con sus palabras, así la forma de expresión refleja a veces las costumbres públicas, si la moralidad ciudadana ha flaqueado y se ha dado a los placeres. Constituye una prueba de la corrupción pública la expresión afectada cuando no se manifiesta sólo en alguno que otro, sino que ha sido aprobada y acogida por todos.

3 No puede ser uno el carácter del intelecto y otro el del alma. Si ésta es sana, ordenada, austera, temperante, también el intelecto es sano y sobrio: cuando el alma está corrompida, también aquél queda contaminado. ¿No ves cómo si el alma languidece, los miembros se arrastran y las piernas se mueven lentamente? ¿Si está enervada, se manifiesta la molicie en el mismo andar? ¿Si es vivaz y enérgica, el paso se apresura? ¿Si se enfurece o, lo que es análogo al furor, se enoja, el movimiento corporal está alterado y uno no avanza espontáneamente, sino que se

422 En cuanto que el pensamiento no viene expresado con claridad y, por lo mismo, más bien debe ser interpretado que escuchado.

ve arrastrado? Cuánto más debes pensar que otro tanto acontece con el intelecto, que todo él está compenetrado por el alma, de ella es hechura, a ella obedece y le pide las normas de conducta.

Cómo vivía Mecenas[423], cómo caminaba, cuán afeminado era, cómo le gustaba ser contemplado, cómo no quería que sus defectos quedasen ocultos, es demasiado sabido para que ahora tengamos que contarlo. Pues ¿qué? ¿Su estilo no fue tan descuidado como él mismo desceñido? ¿Sus palabras no fueron tan extrañas como su compostura, su cortejo, su casa, su esposa? Hubiera sido hombre de gran talento si lo hubiera dirigido por un camino más recto, si no hubiera evitado ser entendido, si en su discurso no se hubiera desbordado. Así, pues, reconocerás en él la elocuencia de un hombre ebrio, embarullada, tendente a divagar, llena de licencias. 4

¿Qué expresión más desafortunada que «la ribera con el río y el bosque por cabellera»? No veas cómo «surcan con la barca el lecho del río y, revolviendo las olas del fondo, empujan hacia adentro los jardines». Y ¿qué decir si un enamorado «adorna su rostro haciendo guiños a su amada, besotea como una paloma y comienza a suspirar como los señores del bosque se agitan con la cerviz fatigada»? «La turba obstinada escudriña entre los banquetes, 5

423 Mecenas, ya antes varias veces aludido (cf. *Ep.* 19, 9-10; 92, 35 y 101, 10-11), fue un diletante en poesía; decadente discípulo de los *poetae novi*, se sirvió del arte como de un juego pasajero; lleno de rebuscamientos estilísticos muy alambicados que se inspiran en una concepción hedonística de la vida. El propio Augusto imitaba con burla sus «ricitos que destilaban ungüento» (SUET., *Vit. Aug.* 86, 3). Pero no está excluido que tal molicie, aquí estigmatizada, representase sólo un aspecto, quizá voluntariamente acentuado de su carácter, si es cierto, a juicio de VELEYO PATÉRCULO (II 88, 2), que fue «en verdad vigilante, previsor y experto en el obrar».

con la botella registra las casas y reclama esperanzada la propia muerte.» «Un Genio[424] con dificultad testigo de su fiesta.» «La mecha de la sutil candela y la hogaza[425] crepitante.» «Al hogar la madre y la esposa lo visten con guirnaldas.»

6 Apenas hayas leído estas frases[426] ¿no te vendrá a la mente que su autor es aquel que caminaba siempre por la ciudad con la túnica suelta (porque, incluso cuando hacía las veces del César, en ausencia de éste, daba las órdenes con vestido sin cinturón); aquel que en el tribunal, en los Rostros, en toda reunión pública aparecía con un manto que le cubría la cabeza dejando fuera las orejas a uno y otro lado, al modo como aparecen en el espectáculo del mimo los esclavos fugitivos de la casa de un rico; aquel que, cuando el estallido de las Guerras Civiles llegaba al máximo y, cuando más angustiada se hallaba la ciudad bajo las armas, su escolta en la vía pública eran dos eunucos, aunque más hombres que él; aquel que, no habiendo tenido más que una sola mujer, se desposó mil veces?[427].

424 Acerca del Genio, dios tutelar que acompaña al hombre desde su nacimiento y determina su destino, cf. *supra*, n. 399.

425 La «hogaza», en latín *mola*, es la *mola salsa*, trigo machacado, que, mezclado con sal, se espolvoreaba sobre la cabeza de la víctima y, por lo tanto, arrojado al fuego, crujía (cf. *corp. Tib.*, III 4, 10, y Hor., *Od.* III 23, 20).

426 Tales citas, según la glosa introducida en el texto (final del § 4), las debió de tomar Séneca de la obra *De cultu suo* del propio Mecenas, escrita en defensa de su sistema de vida. Si bien el texto y la interpretación de estas frases resultan poco seguros, como lo indica Reynolds en nota *ad. loc.*, pág. 481; sin embargo, ponen de relieve las características del estilo de su autor, barroco y rebuscado.

427 En efecto, la unión de Mecenas con Terencia estuvo sometida a continuas separaciones y reconciliaciones, como cuenta Séneca (*Prov.* III 10), refiriéndose a Mecenas: «ansioso en sus amores y que deploraba la ruptura cotidiana con su displicente esposa», ya que le ocasionó muchos disgustos con Augusto.

Estas frases tan mal construidas, lanzadas con tanto 7
descuido, dispuestas de forma tan contraria al uso común, demuestran que sus costumbres no fueron menos insólitas, depravadas y extravagantes. Se le rinde el elogio de la mansedumbre: prescindió de la espada, se abstuvo de derramar sangre, y en ninguna otra cosa, excepto en el libertinaje, mostró lo poderoso que era. Ese mismo elogio lo echó a perder con estos extrañísimos refinamientos de estilo; en efecto, resulta evidente que fue un afeminado, no un manso.

Esto es lo que tales períodos retorcidos, tales palabras 8
inesperadas, tales pensamientos raros, a menudo ciertamente elevados, pero afeminados en su formulación, pondrán de manifiesto a cualquier lector: la excesiva felicidad le había trastornado la cabeza, defecto éste a veces sólo de un hombre, a veces de toda una época.

Cuando la prosperidad ha difundido por doquier las 9
exigencias del lujo, primeramente comienza a ponerse más atención en el ornato del cuerpo, luego se afana uno por el mobiliario; después se centra el esfuerzo en las propias casas para que se extiendan en el amplio espacio del campo, para que sus paredes brillen con mármoles conducidos a través del mar[428], para que los techos sean decorados con adornos de oro, para que el esplendor del pavimento concuerde con el del artesonado[429]; más tarde el fausto se traslada a los banquetes donde se busca la distinción

428 La excesiva fastuosidad de las edificaciones privadas ha sido reprobada ya en la *Ep.* 89, 21. En *Ben.* VII 10, 5, aparece una expresión análoga a ésta y también allí se condena este tipo de construcción tan lujosa.

429 Generalmente decorado con oro o marfil, ornamentación usada primero para los templos, luego para los palacios públicos o privados.

mediante la novedad de los alimentos y el cambio del orden habitual, de modo que se sirvan primero aquellos platos que suelen terminar la comida y aquellos que se ofrecían a los invitados al entrar se ofrezcan cuando salen[430].

10 Cuando el espíritu se acostumbra a repudiar lo que es tradicional y siente como vulgar lo que es habitual, también en la expresión busca la novedad: ora da nueva vida y difunde las palabras antiguas y envejecidas, ora inventa otras nuevas o con significado nuevo, ora —moda ésta propagada recientemente— se considera una elegancia la metáfora audaz y repetida[431].

11 Los hay que cercenan el pensamiento y esperan que se les agradecerá si el sentido queda en suspenso dejando al oyente en la duda de haberlo entendido; los hay que retienen y alargan la frase; los hay que no caen en este defecto (pues es preciso que obre así el que intenta una obra grandiosa), pero les agrada. Por lo tanto, donde veas que gusta el estilo corrupto, no hay duda de que también allí las costumbres se han apartado de la rectitud. Como el lujo de los banquetes y el de los vestidos son indicio de

430 Se refiere a los dones de hospitalidad o *xénia* (con este título ofrece Marcial una colección en sus *Epigramas)*, que antes era costumbre ofrecer a los invitados a su llegada y ahora se ofrecían en la despedida.

431 Quizá haya que admitir que el propio Séneca incurrió a veces, aunque no deliberadamente, en alguno de los defectos que aquí critica, porque a veces sus sentencias breves y lapidarias no resultan claras del todo. Sin embargo, a partir de ahora, más concretamente en los §§ 13 al 19, expone de forma explícita, más negativa que positivamente, en qué consiste el estilo nuevo. Cabe deducir que supone el triunfo de la concisión, el gusto por la palabra precisa, por el giro sorprendente, por el trazo de hiere, por la *sententia*. En el momento en que el clasicismo entra en crisis supone una prolongación del asianismo y del anomalismo (cf. E. Cizek, *La Roma di Nerone*, Milán, 1986, pág. 330).

una ciudad enferma, así la extravagancia del estilo demuestra, al menos si está generalizada, que han sucumbido también los espíritus de quienes procede tal lenguaje.

En verdad, no debes sorprenderte de que el estilo co- 12
rrupto sea acogido no sólo por un auditorio muy rudo, sino también por este público más docto, ya que estos difieren entre sí sólo por la toga, no por el buen gusto. Puedes sorprenderte aún más de que no solamente se elogian las frases defectuosas, sino los mismos defectos. Porque siempre ha sucedido que ningún genio ha tenido éxito sin obtener indulgencia. Nómbrame el autor prestigioso que quieras: te diré qué defecto sus coetáneos le disculparon, qué defecto, a sabiendas, le disimularon. Te nombraré muchos a quienes sus defectos no perjudicaron, algunos a quienes les fueron útiles. Te citaré —lo aseguro— hombres de la mayor reputación, presentados como ejemplos admirables que, si uno se pone a corregirlos, los destruye, pues de tal modo los vicios se confunden con las virtudes que pueden arrastrar consigo a éstas.

Añade ahora que el estilo no sigue una norma fija: los 13
hábitos de la ciudad, que nunca se mantienen los mismos largo tiempo, lo hacen cambiar constantemente[432]. Muchos buscan expresiones de épocas pretéritas, hablan la

432 El filósofo se muestra aquí a favor de la evolución del estilo y eleva a la categoría de principio la historicidad de la obra literaria y de los juicios de valor sobre la misma. Aconsejando un estilo sencillo, donde prime el contenido de las ideas, critica tanto a los arcaizantes como a los filoclásicos, al tiempo que censura la trivialidad estilística muy concretamente en Petronio (cf. Cizek, *ibid.*, pág. 331; del mismo autor interesa: «Les controverses esthétiques de l'époque dans la *lettre* 114 de Sénèque», en *Acta Congressus Internationalis habiti Brunae Diebus 12-16 Aprilis MCMLXVI*, Praga, 1968, págs. 353-360).

lengua de las *Doce Tablas*[433]; para ellos Graco[434], Craso[435] y Curión[436] son demasiado refinados y modernos, y retroceden hasta Apio[437] y Coruncanio[438]. Algunos, por

---

433 De mediados del siglo V a. C., y a pesar de un cierto ajuste y modernización del léxico y la frase en las actas de los antiguos juristas, representan ya para los romanos el ejemplo más característico de la lengua arcaica: estructura paratáctica y un tono y colorido de venerable antigüedad. Cf. J. GUILLÉN, «El latín de las *XII tablas*», *Helmantica* 18 (1967), 341-401; 19 (1968), 34-111; 19 (1968), 193-246; 20 (1969), 67-103.

434 Tanto Tiberio como Gayo Graco fueron oradores muy prestigiosos, más aún de lo que puede apreciarse a través de los fragmentos conservados de sus discursos, en particular en su actividad como tribunos de la plebe (133 y 123 a. C., respectivamente), como lo pone de relieve CIC., *Brutus* 103-104.

435 Es Lucio Licinio Craso, maestro de Cicerón, al que éste considera modelo de la elocuencia más elevada, así por sus dotes naturales como por su vastísima cultura. Tanto como en el *Brutus* (cf. 141), se refiere a él en el *De Oratore* (cf., entre otros pasajes, XXIV-XXV 110-113).

436 Gayo Escribonio Curión, tribuno en el 90 a. C., cónsul en el 76 y, luego, procónsul en Macedonia. Apoyó a Pompeyo en la defensa de la ley Manilia. Aunque, considerado mejor político que orador, CICERÓN afirma (cf. *Brutus* 210) que algunos le consideraban el tercero entre los mejores oradores de su tiempo, después de Sulpicio y de Cota.

437 Apio Claudio, el Ciego, patricio, censor en el 312 a. C. y cónsul en el 307 y el 296. Como pretor combatió victoriosamente contra los samnitas. Considerado el primer orador de la literatura romana y el fundador de la ciencia jurídica, ya ciego se hizo conducir ante el Senado para oponerse, en un celebrado discurso, a la paz y amistad con Pirro, rey del Epiro (cf. CIC., *Brutus* XIV 55).

438 Tiberio Coruncanio, ilustre jurista, cónsul en el 280 a. C. y el primer plebeyo que fue elegido Pontífice Máximo. Según CICERÓN (*Brutus* XIV 55) aparece «por los comentarios de los Pontífices [como] que había destacado en gran manera por su ingenio». Apio y Coruncanio representan un modelo ideal, más que estilístico, de la antiquísima tradición de la oratoria romana.

el contrario, al tiempo que no quieren nada, sino lo trillado y consumido por largo uso, caen en la trivialidad.

14 Ambas tendencias, de manera opuesta, suponen corrupción de estilo en la misma medida, ¡por Hércules!, que el no querer usar más que palabras pomposas, sonoras y poéticas, evitando las que son necesarias y de uso común. Afirmo que tanto los unos como los otros se equivocan: los segundos se adornan más de lo justo, los primeros se descuidan más de lo justo; aquéllos se depilan hasta las piernas, éstos ni siquiera los sobacos.

15 Pasemos a la disposición del período. ¿Cuántas formas podré aducirte con las que se incurre en defecto? Unos aprueban la disposición truncada y desigual, interrumpen a propósito lo que fluye con cierta placidez, rehúsan toda concatenación que no se haga con aspereza, consideran vigorosa y enérgica la que hiere los oídos con rudeza. Para otros no hay disposición, sino modulación armoniosa. Hasta tal punto su discurso es lisonjero y se desliza suavemente.

16 ¿Qué decir de aquella disposición en la que se retrasan las palabras y, largo tiempo esperadas, apenas si se presentan, al fin, en la cláusula? ¿Qué decir de aquella otra lenta al iniciar el desarrollo como es la de Cicerón, que discurre en pendiente y entretiene con languidez, respondiendo siempre de la misma manera a su ritmo habitual[439]?

El defecto no está sólo en la elección de las sentencias: si son mezquinas, pueriles, perversas y más audaces de lo que permite la salvaguardia de la honestidad, sino también

---

439 El período ciceroniano alabado en la *Ep.* 100, 7, frente al áspero de Asinio Polión, aquí es criticado por sus defectos de lentitud, languidez y uniformidad.

si son brillantes y dulces en demasía: si caen en el vacío y sin eficacia alguna no hacen sino resonar.

17 Tales defectos basta para introducirlos uno solo, cualquiera que sea, bajo cuya autoridad se halle la elocuencia; los demás lo imitan y unos los transmiten a otros. Así, en tiempos de Salustio[440], las frases truncadas, las palabras en cadencia inesperada y la concisa oscuridad se consideraron elegantes. Lucio Arruncio[441], hombre de rara sobriedad, que escribió una *Historia de las Guerras Púnicas,* fue imitador de Salustio, distinguiéndose por reflejar su estilo. Encontramos en Salustio: «con el dinero *hizo* un ejército»[442], es decir, «con el dinero lo reclutó». A Arruncio tal expresión comenzó a gustarle y la introdujo en todas sus páginas. Dice en un pasaje: «a los nuestros les hicieron tomar la huida»; en otro lugar: «Hierón, rey de Siracusa, hizo la guerra», y en otro: «estas noticias hicieron que los palermitanos se entregaran a los romanos»[443].

18 He querido darte unas muestras: toda su obra está compuesta de semejantes frases. Éstas, que en Salustio son raras, en Arruncio son abundantes y casi continuas y ello no sin motivo, ya que Salustio se encontraba con ellas,

440 Ya citado en la *Ep.* 60, 4. Sin duda Séneca se inspiró también, en buena medida, en el estilo conciso y muy personal del primer gran historiador de Roma.

441 Lucio Arruncio alcanzó importancia política y literaria. Al verse proscrito en las listas del segundo triunvirato, buscó primero refugio en Sexto Pompeyo, pero luego se hizo partidario de Octaviano Augusto y combatió a sus órdenes en la batalla de Accio. Gran admirador de Salustio, compuso una *Historia de las Guerras Púnicas,* donde imitó a su modelo demasiado servilmente.

442 MAURENBRECHER, *Salust. hist.,* fr. I, 27*.

443 PETER, *Arrunt. hist.,* fr. 1-7.

pero Arruncio las buscaba. Ya ves, pues, lo que sucede cuando uno se hace un modelo de un defecto.

Salustio dijo: «en las aguas *invernales»*[444]. Arruncio 19
en el primer libro de sus *Guerras Púnicas* dice: «repentinamente el tiempo fue invernal», y en otro pasaje, queriendo expresar que el año resultó frío, dice: «todo el año fue invernal», y en otro lugar: «de allí envió sesenta naves de transporte rápidas, además de los soldados y la tripulación necesaria, soplando un aquilón invernal». Se obstinó en introducir esta palabra en todas las frases. En cierto lugar dice Salustio: «mientras en medio de las Guerras Civiles busca la fama de hombre justo y valiente»[445]. Arruncio no se abstuvo de escribir, ya en su primer libro, que eran inmensas «las famas» de Régulo[446].

Así, pues, estos y otros defectos similares, que en al- 20
gún escritor motivaron la imitación, no son muestras de lascivia, ni de espíritu corrupto; porque para ello deben ser defectos propios de uno y engendrados en su interior para que, por medio de ellos, puedas juzgar su estado emocional: el estilo de un iracundo es iracundo, el de un apasionado demasiado ardiente, el de un afeminado muelle y suelto.

Es esto lo que ves que persiguen quienes se depilan la 21
barba toda o a trechos; los que la afeitan y rasuran hasta los labios con toda precisión, al tiempo que conservan y dejan crecer la parte restante; los que se ponen un manto de color llamativo y una toga transparente, que nada quie-

444 Al parecer se trata, asimismo, de un fragmento de las *Historias* de Salustio.

445 MAURENBRECHER. *Sallust. hist.,* fr. I, 90*.

446 Se trata de M. Atilio Régulo, ya citado en otras epístolas anteriores, cf. n. 283. Aquí Séneca reprueba el uso plural que Arruncio hace del sustantivo *fama.*

ren hacer que pueda escapar a la mirada de los hombres: excitan y atraen su atención hacia sí, quieren incluso ser reprendidos con tal de que se les contemple. Éste es el estilo de Mecenas y de todos los demás que no yerran por casualidad, sino a sabiendas y gustosamente.

22 Semejante vicio procede de una grave enfermedad del alma: como en la bebida la lengua no titubea antes de que la mente haya cedido por la pesadez y, zozobrando, haya perdido incluso el propio dominio, así ésta, que no es sino embriaguez del estilo, no perjudica a nadie a no ser que el espíritu desfallezca. Por ello éste debe curarse: de él proceden los pensamientos y las palabras, por él se configuran nuestro carácter, la expresión del rostro, nuestro caminar. Si él está sano y vigoroso, nuestro estilo es robusto, fuerte y varonil; si él sucumbe, el resto sigue a su ruina.

23 *Mientras el rey está incólume hay en todos un mismo pensar; una vez muerto, rompen los pactos*[447].

Nuestro rey es el espíritu; mientras éste está a salvo, las demás facultades cumplen con su deber, obedecen, lo secundan; cuando flaquea un poco, también ellas vacilan. Mas, cuando, ya ha cedido al placer, sus buenas cualidades y su actividad se enervan también y todo su esfuerzo es lánguido y flojo.

24 Puesto que me he servido de esta comparación, insistiré en ella. Nuestro espíritu ora es rey, ora tirano: rey

[447] Virg., *Geórg.* IV 212-213. En realidad, en el poema virgiliano se trata de la reina de las abejas que da cohesión y eficacia al trabajo de éstas. De la misma manera que, si el espíritu humano está sano, dirige con éxito la acción de las restantes facultades, así también, en el plano político, cuando el rey —no el tirano— gobierna en nombre de la recta razón, informa y vivifica el cuerpo del Estado (cf. § 24).

cuando atiende a la virtud, cuida la salud del cuerpo que tiene encomendado y no le ordena nada vergonzoso, ni vil; mas cuando es inmoderado, ambicioso, antojadizo, se gana un nombre detestable y cruel y resulta un tirano. Entonces lo atrapan pasiones impetuosas y lo instigan; él al principio está gozoso, como suele estarlo el pueblo, satisfecho en vano por el donativo a la postre pernicioso y que malogra lo que no puede consumir.

Pero cuando la enfermedad ha agotado mucho más las 25 fuerzas, y la molicie ha penetrado en las entrañas y en los nervios, alegre ante la vista de aquellos goces para los que está inutilizado por su excesiva avidez, en lugar de sus propios placeres se complace en la contemplación del placer ajeno, impulsor y testigo de aquel desenfreno cuyo disfrute ha alejado de sí por estar saturado. Ni le procura tanta felicidad abundar en delicias cuanto dolor le causa no poder ingerir todos aquellos manjares por el paladar y el vientre, ni poder revolcarse con toda la turba de mancebos[448] y mujerzuelas; y se duele de que una gran parte de su felicidad cese, impedida por el estado angustioso de su cuerpo.

¿Acaso, Lucilio querido, no supone una locura que 26 ninguno de nosotros piensa que es mortal, ninguno que es débil? ¿Más aún, que ninguno de nosotros piensa que no es más que uno? Contempla nuestras cocinas y los cocineros correteando de un lado para otro en medio de tantos hornillos: ¿piensas que es para un solo vientre para el que se prepara el alimento con tan ruidoso tumulto?

[448] Séneca tiene aquí presentes las locuras cometidas en los banquetes. El término «mancebo» traduce al lat. *exoletus*, que del sentido primero de «envejecido» ha pasado a ser un epíteto injurioso para indicar «prostituido, mancebo» (cf. Ernout-Meillet, *Dict. Étym. Lang. Lat.*, s. vv. *alo* y *exolesco;* Bellincioni, *Lettere...*, págs. 51 y 261).

Contempla nuestras cavas para vinos añejos y las bodegas rebosantes de las cosechas de muchas generaciones: ¿piensas que es para un solo vientre para el que se almacenan los vinos de tantos consulados y de tantas regiones? Contempla en cuántos lugares se remueve la tierra, cuántos miles de colonos la cultivan y cavan: ¿piensas que es uno solo el vientre para el que se siembra en Sicilia y en África? [449].

27 Tendremos buena salud y alentaremos deseos moderados si cada uno considera su propia persona, valora a la vez su cuerpo y se convence de que no puede contener mucho ni por mucho tiempo. Sin embargo nada te aprovechará tanto para la templanza en todas las cosas como la meditación frecuente acerca de la breve y, además, incierta duración de la vida: en todo cuanto hagas piensa en la muerte.

115

La hermosura de la virtud y el amor a las riquezas [450]

Lucilio debe atender más al pensamiento que a la expresión del mismo y debe sentir lo que escribe: el estilo es adorno del alma (1-2). Si contemplásemos el alma de un hombre virtuoso, llegaríamos a venerarla como a un dios. Cuando liberemos la mirada del espíritu de los obstáculos que se le interponen, descubriremos cuán bella es la virtud y cuán despreciable lo que admiramos (3-9). En efecto, la riqueza es apreciada y la pobreza considerada una ignominia. Hasta los poetas hablan de la Edad de Oro. Sin embargo, la avaricia conlleva su castigo: sufre el avaro por sus ganancias y sus pérdidas. Sola la filosofía procura el Bien supremo al que conduce un alma ordenada, segura de sí misma (10-18).

---

449 Deplora aquí los excesos particularmente de la comida, por los que el vientre hinchado *(distentus)*, como dice en la *Ep.* 95, 16, se fatiga y, a la postre, sufre toda clase de enfermedades.

450 Un valioso comentario de esta epístola lo brinda el ensayo de R. COLEMAN, «The artful moralist: A study of Seneca's epistolary style», *Class. Quart.* 24 (1974), 276-289.

No quiero, estimado Lucilio, que te preocupes demasiado de las palabras y de su disposición. Hay cosas más importantes a las que debes atender. Aplícate al contenido de tus escritos, no a la forma, y el contenido más que expresarlo debes sentirlo a fin de que tus sentimientos los imprimas en tu alma y les pongas como el sello. 1

Debes saber que el espíritu del escritor cuyo estilo se muestra rebuscado y elegante, no menos está ocupado en bagatelas. Un espíritu noble habla con mayor sencillez y tranquilidad, en todo cuanto dice evidencia más seguridad que esfuerzo. Conoces a esos jóvenes afeminados, relucientes por su barba y cabellera, todos ellos como salidos de una caja: no esperes de ellos energía, ni solidez alguna. El estilo es el adorno del alma: si es pulido, acicalado y artificial, muestra que aquélla es también insincera y se halla algo debilitada. Porque la afectación no es ornamento varonil. 2

Si nos fuese dado contemplar el alma de un hombre virtuoso, ¡oh qué imagen tan bella, tan venerable, tan espléndida por su nobleza y apacibilidad descubriríamos, al tiempo que, de un lado, brillaría la justicia, de otro la fortaleza y, de otro, la templanza y la prudencia! Además de estas virtudes, la sobriedad, la continencia, la paciencia, la generosidad, la dulzura y, ¿quién lo creería? —cualidad rara en el hombre [451]—, el trato humano derrama- 3

---

451 Expresión paradójica esta de «cualidad rara en el hombre, el trato humano» (cf. *Ira* III 43, 3 y 88, 30; asimismo, AULO GELIO, *Noct.*

rían sobre él su fulgor. Luego la previsión unida a la delicadeza y, de estas la más excelsa, la magnimidad, ¡cuánto atractivo, dioses buenos, cuánto prestigio y dignidad le añadirían! ¡Cuánta autoridad hermanada con la gracia! Todos la proclamarían amable y veneranda a un mismo tiempo.

4 Si alguien viese esta imagen que se eleva y fulgura por encima de cuanto acostumbra a verse entre los humanos, ¿acaso no se detendría atónito, como ante el encuentro de un dios, y le rogaría en silencio que se le permitiese retenerla con la mirada y, en ese mismo instante, atrayéndole la propia afabilidad del rostro, se adelantaría a adorarla y suplicarla, y después de haber contemplado su figura prominente con mucho y elevada sobre la medida de cuantas solemos admirar, con ojos de una cierta ternura, pero también inflamados con viva llama, entonces, por fin, absorto y respetuoso proferiría aquellas palabras de nuestro Virgilio:

5 *¡Oh! ¿Qué nombre debo darte, doncella? En verdad no tienes rostro mortal, ni tu voz suena como la de un hombre... Muéstrate propicia y, cualquiera que seas, mitiga nuestro afán*[452].

Nos asistirá y fortalecerá si queremos honrarla. Y se la honra no con la inmolación en masa de toros bien cebados, ni con ofrendas votivas de oro y plata, ni con el

At. XIII 17, que ofrece una importante discusión sobre el concepto *humanitas).*

452 *En.* I 327 s. y 330. Las palabras que, en la epopeya virgiliana, dirige Eneas a su madre Venus, que se le ha aparecido en la figura de una doncella cazadora en la costa de África, las aplica Séneca a la hermosura deslumbrante del alma virtuosa.

óbolo introducido en el tesoro del templo, sino con una voluntad piadosa y recta.

Nadie, lo aseguro, dejaría de enardecerse de amor por ella, si nos fuese dado contemplarla; en efecto, ahora, muchas cosas nos obstaculizan y deslumbran nuestra mirada con excesivo resplandor o la envuelven de oscuridad. Mas, si nosotros, así como la facultad de la vista suele verse estimulada y purificada con ciertas medicinas, de la misma manera decidimos liberar la mirada del alma de obstáculos, podremos descubrir la virtud incluso envuelta en el cuerpo, incluso obstaculizada por la pobreza, la abyección y la infamia. 6

Contemplaremos, lo aseguro, aquella hermosura, aunque cubierta con un manto sórdido. Por el contrario, percibiremos también la maldad y la languidez del alma atormentada, aun cuando el potente brillo de las radiantes riquezas trate de impedirlo y la deslumbre el esplendor falaz de los honores por un lado y el de los altos cargos por otro. 7

Entonces se nos permitirá comprender cuán despreciable es lo que admiramos, muy semejantes a los niños para quienes todo juguete tiene valor; en efecto, prefieren los collares comprados a bajo precio a sus padres y también a sus hermanos. Así, pues, ¿qué otra diferencia, según indica Aristón[453], existe entre nosotros y ellos sino ésta: que nosotros, insensatos, enloquecemos por los cuadros y las estatuas a un coste mayor? A ellos los deleitan los guijarros lisos de variado color, hallados en la playa, a nosotros, en cambio, ingentes columnas jaspeadas, traídas de las arenas de Egipto o de los desiertos de África, que 8

453 ARNIM, *Aristo Chius,* fr. 372: como a niños se nos deslumbra y engaña, pero el error nos cuesta más caro.

sostienen un pórtico o un comedor capaz de contener una multitud de invitados.

9 Admiramos los muros cubiertos de fina capa de mármol, cuando sabemos qué material se esconde en ellos. Engañamos nuestros ojos, y cuando revestimos con oro la techumbre, ¿qué otra cosa hacemos sino complacernos con la mentira? Porque sabemos que, debajo de aquel oro, se oculta sórdida madera. Y no sólo el tenue adorno se extiende por delante de los muros y del artesonado: la felicidad de todos estos que ves caminar altivos es superficial. Examínalos y comprobarás cuánta miseria se oculta bajo este tenue revestimento de dignidad.

10 Desde que ha comenzado a estar en honor el dinero [454] —esa realidad poderosa que tiene bajo su dominio a tantos magistrados y a tantos jueces, y que ella misma crea los magistrados y los jueces—, ha decaído el verdadero valor de las cosas y, convirtiéndonos en mercaderes y mercancías unos para con otros, en cada cosa no buscamos la calidad y la autenticidad sino el precio: con vistas a la recompensa somos justos o injustos, y secundamos la virtud siempre que ciframos en ella alguna esperanza, dispuestos a pasarnos a la parte contraria si las injusticias brindan mayores promesas.

11 Nuestros padres nos han inculcado la admiración por el oro y la plata, y la codicia infundida desde la tierna edad ha penetrado más profundamente y ha crecido con nosotros. Por ello el pueblo entero, en otras cuestiones

[454] En esta segunda parte (§§ 10-15), Séneca critica la sociedad de su tiempo habituada a juzgarlo todo con la medida del dinero. Luego (§§ 16-18), en tono de diatriba cínica y con resonancias horacianas, señala las molestias ocasionadas por la adquisición y el mantenimiento de las riquezas, así como la insaciabilidad humana, que sólo la filosofía puede remediar.

disconforme, concuerda en este punto: al oro lo elogia con entusiasmo, al oro lo augura para los suyos, al oro, como el bien más valioso entre las realidades humanas, lo consagra a los dioses cuando quiere mostrarse agradecido. En fin, las costumbres se han llegado a corromper hasta tal extremo que la pobreza es motivo de maldición y de infamia, despreciada por los ricos y odiada por los pobres [455].

Se suman a esto los cantos de los poetas que vienen 12
a atizar el fuego de nuestras pasiones elogiando las riquezas como única gloria y ornamento de la vida. Les parece a ellos que nada mejor pueden otorgar ni poseer los dioses inmortales.

El palacio del Sol se elevaba sobre excelsas columnas, 13
brillante por el centelleo del oro [456].

Contempla el carro del propio sol:

De oro era el eje, de oro el timón, de oro el cerco de las ruedas, de plata el rosetón de los rayos [457].

Finalmente, el siglo que quieren que se considere el mejor lo llaman «de Oro» [458].

[455] Frente a la gente contraria a la sabiduría, que sólo concuerda en admirar los falsos bienes, el filósofo quiere mostrar el valor real de las cosas para purificarnos de ilusiones vanas y enderezar nuestro juicio. Aun considerando la riqueza como un *commodum* (indiferente, pero preferible), nos adoctrina sobre la necesidad de hacer recto uso de ella.

[456] Son versos famosos del poeta OVIDIO en la descripción del palacio del Sol: *Metamorf.* II 1-2.

[457] *Ibid.*, II, 107-108, versos que describen el carro del Sol.

[458] La descripción de la Edad de Oro puede verse también *ibid.*, I 89-112; VIRG., *Égl.* IV 4 ss.

14 Y no faltan, entre los trágicos griegos, quienes truecan por las riquezas la inocencia, la salud y la buena reputación.

Deja que se me llame malvado, a condición de que me llamen rico. Todos preguntan si uno es rico, nadie si es bueno. No quieren saber cómo o de dónde, sino cuánto posees. En todas partes cada uno vale tanto cuanto tiene. ¿Te interesa saber qué cosa nos resulta vergonzoso poseer? No poseer nada. Si soy rico deseo vivir; si pobre, deseo morir. Muere feliz quien muere obteniendo ganancias[459].

El dinero es el bien supremo del género humano, con el que no se puede equiparar el afecto de una madre o de los dulces hijos, ni el de un padre, venerando por sus merecimientos. Si algo tan dulce brilla en el rostro de Venus, con razón ella suscita los amores de los dioses y de los hombres.

15 Cuando, durante la representación de una tragedia de Eurípides, fueron recitados estos últimos versos, todos los espectadores se levantaron con igual vehemencia para echar fuera al actor y al poema, momento en el que el propio Eurípides se precipitó en medio de la concurrencia rogándoles que esperasen el final que aguardaba al admirador del oro. En aquel drama, Belerofonte[460] recibía el castigo que cada cual recibe en el drama de la vida.

459 Hasta aquí sabemos tan sólo que se trata de versos tomados de tragedias griegas: cf. NAUCK, *Trag. Graec. fr. adesp.* 181 1, 461 (2.ª ed.). El resto pertenece a EUR., *Danae*, fr. 324 (ed. NAUCK), que Séneca atribuyó erróneamente a la tragedia *Belerofonte* (cf. HENSE, pág. 559, adnot. 20, 2.ª ed.).

460 Recibió el nombre de Belerofonte en recuerdo de su hazaña al dar muerte al corintio Belero. Huyendo de este delito, se refugió en la

En efecto, nunca la avaricia queda sin castigo, aunque ella misma sea ya suficiente castigo. ¡Oh cuántas lágrimas, cuánta fatiga exige! ¡Oh cuán miserable es por los bienes ambicionados, cuán miserable por los bienes conseguidos! Añade las preocupaciones cotidianas que torturan a cada cual en razón de cuanto posee. Mantener la posesión del dinero supone mayor tormento que adquirirlo. ¡Cuánto se duelen los hombres por las pérdidas sufridas que son realmente grandes, pero que les parecen más grandes todavía! En fin, supuesto que la fortuna no les sustraiga nada, todo lo que no consiguen es para ellos pérdida. 16

«Pero los hombres lo llaman feliz y rico y desean adquirir cuanto él posee.» Lo confieso. Entonces ¿qué? ¿Crees tú que existe alguien de peor condición que el hombre que está sometido a la miseria y a la envidia ajena? ¡Ojalá consultasen con los ricos aquellos que aspiran a conseguir la riqueza! ¡Ojalá consultasen con los ambiciosos y los que han conseguido el supremo grado de dignidad quienes aspiran a solicitar cargos públicos! Sin duda mudarían sus deseos al ver que, durante ese tiempo, sus consejeros emprenden nuevos proyectos, después de haber rechazado los precedentes. En verdad, no existe nadie a quien su felicidad, aun cuando se presente con gran velocidad, lo deje satisfecho; los humanos se quejan de sus 17

corte del rey de Argos, Preto, el cual, instigado por la calumnia de la reina Antea, lo remitió a su suegro Jobates, rey de Lidia, con una carta criptografiada rogándole que diera muerte al portador de la misma. Sin embargo, Jobates lo mandó a combatir contra la Quimera, que el héroe abatió con ayuda de Pegaso. Y hubiera sido feliz, de no haber incurrido en la ira de Júpiter por haber intentado escalar el cielo con Pegaso. Éste, enfurecido por la picadura del tábano, derribó a Belerofonte, que quedó ciego y cojo: cf. HOR., *Od.* IV 11, 26-28, inspirado en HOM., *Il.* VI 155-206.

decisiones y de sus progresos, y prefieren siempre la situación que han dejado[461].

18 Así, pues, la filosofía te brindará este beneficio, que ciertamente considero el mayor de todos: no arrepentirte jamás de tus actos. A esta felicidad tan sólida, que ninguna tempestad puede sacudir, no te conducirán frases hábilmente entrelazadas, ni un discurso que fluye con suavidad: que las frases discurran como les plazca con tal de que el alma conserve su armonía, con tal de que sea noble, indiferente a las opiniones de la gente y esté contenta consigo misma por los mismos motivos que descontentan a los demás, para que valore su progreso por su conducta y juzgue que es sabia en la medida en que se libera de los deseos y de los temores.

116

No basta moderar las pasiones, es preciso erradicarlas

Los estoicos juzgan que se deben eliminar las pasiones, ya que constituyen una enfermedad. Séneca se muestra comprensivo con satisfacer las necesidades o conveniencias de la vida, pero intransigente con el vicio. Éste, al principio, quiere justificarse para, luego, insinuarse y propagarse. Así, las pasiones primero débiles, luego se robustecen (1-3). No podemos ceder un poco a las pasiones, de lo contrario no nos detendremos cuando queramos, y no es posible estar a merced de una pasión agitada. No es que los preceptos de los estoicos sean demasiado duros: no podemos cumplirlos, porque creemos no poder. Amamos nuestros vicios y los excusamos, siendo así que somos capaces de superarlos (4-8).

[461] Séneca insiste sobre la miseria de los ricos. En su misma prosperidad se halla el peligro: porque nadie queda satisfecho con ella y porque corrompe a los hombres.

Se ha discutido a menudo si es mejor tener pasiones moderadas o no tener ninguna. Nuestros estoicos se proponen rechazarlas, los peripatéticos moderarlas. Yo no entiendo cómo una enfermedad cualquiera, por más mitigada que esté, pueda resultar saludable o útil[462]. No tengas miedo: no voy a quitarte ninguna de aquellas cosas que quieres que se te concedan. Me mostraré fácil y complaciente con aquellas satisfacciones a las cuales propendes y que consideras necesarias, útiles o agradables para la vida: te sustraeré el vicio. En efecto, si te prohíbo el codiciar, te permitiré el querer para que las mismas obras las realices animoso, con mayor decisión, para que los mismos placeres los gustes más plenamente: ¿por qué no los vas a saborear tú con más plenitud si mandas en ellos, que si eres su esclavo? 1

«Pero es natural —arguyes— que me atormente la nostalgia del amigo: otórgame el derecho a derramar unas lágrimas tan razonablemente. Es natural que me afecte el juicio de los hombres acerca de mí y que me entristezca si me es desfavorable: ¿por qué no vas a permitirme este temor tan justificado de una mala reputación?» No hay vicio que no pretenda defenderse, ninguno cuyos comienzos no sean tímidos y excusables, pero de aquí se difunde con mayor amplitud. No lograrás que cese si le permites comenzar. 2

Toda pasión al principio es débil, luego ella misma se robustece y, mientras progresa, adquiere fuerzas: es más 3

[462] Séneca refleja la doctrina del Pórtico al disentir de los peripatéticos: para él las pasiones fluyen de una fuente de origen natural, pero implican secundar con exceso las tendencias de la naturaleza: *v. gr.* complacerse con uno mismo o abusar del placer que hace gratas las funciones necesarias para la vida. De ahí que se conviertan en vicios, enfermedades del alma que debemos extirpar.

fácil rechazarla que extirparla. ¿Quién puede negar que toda pasión fluye como de una fuente natural? La naturaleza nos ha confiado el cuidado de nosotros mismos, pero cuando a éste lo complaces demasiado, incurres en el vicio. La naturaleza ha incorporado el placer a las funciones necesarias, no para que fuéramos en busca de él, sino para que aquellas funciones, sin las cuales no podemos vivir, las hiciera más gratas tal complemento: mas si aquél procede a su antojo, provoca el desenfreno. Así, pues, impidamos el acceso a las pasiones, ya que más fácilmente, según hemos dicho, se las rechaza que se las expulsa.

4 «Permíteme —dices— que de algún modo sienta dolor y temor.» Pero este «de algún modo» se prolonga mucho y no se detiene donde uno quiere. Para el sabio carece de riesgo vigilarse sin gran diligencia, y cuando él quiera podrá contener sus lágrimas y sus placeres: a nosotros, puesto que nos resulta difícil retroceder, lo más conveniente será no avanzar ni un paso.

5 Me parece que Panecio[463] respondió con mucha finura a un jovencito que le preguntaba si el sabio debe amar. «Del sabio —dijo— hablaremos más tarde: a mí y a ti que estamos alejados de la sabiduría no se nos debe permitir que nos rindamos a una pasión agitada, desenfrenada, sometida a otro y degradante para uno mismo. Si nos mira complacida, nos seduce su amabilidad; si nos desprecia, nos excita su altivez. Nos perjudica por igual la condescendencia del amor como su desdén: la condescendencia nos cautiva, el desdén lo combatimos. Por lo tanto, conscientes de nuestra debilidad, permanezcamos tranquilos: y no entreguemos nuestro débil espíritu al vino, ni a la hermosura, ni a la adulación, ni a cosa alguna que nos seduzca con lisonjas.»

463 VAN STRAATEN, *Panaet.*, fr. 114. Panecio, citado en la *Ep.* 33, 4, figura del estoicismo medio y principal fundador de la Estoa en Roma, atenuó el rigorismo de los estoicos primitivos, dando especial importancia a las cuestiones morales en la vida práctica. Perteneció al círculo de los Escipiones y, a través de su tratado *Sobre el deber*, influyó en los dos primeros libros del *De officiis* de Cicerón (cf. P. GRIMAL, *Il seculo degli Scipioni*, Brescia, 1981, págs. 282-288, donde expone en síntesis las enseñanzas de Panecio).

La respuesta que Panecio dio a quien le preguntaba acerca del amor, esa misma la aplico yo a todas las pasiones: en la medida de nuestras fuerzas alejémonos del terreno resbaladizo, porque en el seco tampoco nos mantenemos con mucha firmeza. 6

En este punto me vendrás con aquella frase esgrimida comúnmente contra los estoicos: «vuestras promesas son demasiado grandes, vuestros preceptos demasiado difíciles de cumplir. Nosotros somos hombrecillos miserables; no podemos renunciar a todo. Nos afligiremos, pero sólo un poco; codiciaremos, pero con moderación; nos excitará la ira, pero nos apaciguaremos.» 7

¿Sabes por qué no podemos con estos preceptos? Porque creemos no tener fuerzas para ello. Más bien, ¡por Hércules!, la realidad es otra: puesto que amamos nuestros vicios salimos en su defensa y preferimos excusarlos en lugar de erradicarlos del alma. La naturaleza ha otorgado al hombre suficiente vigor, si hacemos uso de él, si concentramos nuestras fuerzas y las dirigimos todas en nuestro favor, al menos no contra nosotros. La verdadera razón radica en que no queremos, y aducimos como pretexto que no podemos. 8

117

¿Es un bien ser sabio? Inutilidad de esta cuestión

Séneca no está de acuerdo con los estoicos cuando dicen que la sabiduría es un bien corporal y que ser sabio es un incorporal, accidente de la sabiduría y sólo «bien» en relación con ella. El filósofo apela al consentimiento universal que considera un bien ser sabio. Además, ser sabio sólo puede acontecerle al hombre bueno, y lo que éste posee es un bien. Asimismo, la sabiduría se otorga para ejercitarla, y este ejercicio no es otro que ser sabio y un bien (1-18). En el ámbito de la sabiduría aprendamos lo que debemos desear y evitar, cómo comportarnos en la desgracia y en la felicidad y cómo disponernos para la muerte. No perdamos el tiempo en sutilezas y practiquemos la sabiduría (19-33).

1 Me darás mucho trabajo y, sin saberlo, me inducirás a un pleito grave y penoso al proponerme estas cuestioncillas, respecto de las cuales ni puedo disentir de los estoicos, sin faltar a la gratitud, ni estar de acuerdo con ellos, sin faltar a mi conciencia. Preguntas si es verdad, como opinan los estoicos, que la sabiduría es un bien, pero que ser sabio no lo es[464]. En primer lugar expondré el parecer de los estoicos, seguidamente osaré expresar mi propio sentir.

2 Enseñan nuestros estoicos que aquello que es un bien es cuerpo, porque si es un bien, obra, y todo lo que obra es cuerpo. Si es un bien es útil, mas es necesario que haga algo para ser útil, y si obra, es cuerpo. De la sabiduría afirman que es un bien; se deduce, pues, que la deban considerar también corporal[465].

Pero no creen que ser sabio tenga la misma condición. 3
Es un incorporal y accidente de otro ser, es decir, de la sabiduría; por lo tanto, ni obra, ni es útil. «Pues ¿qué?, nos objetan. ¿No decimos que ser sabio es un bien?» Lo decimos en relación con el ser del que depende, a saber, la misma sabiduría.

Escucha cuál es la réplica que otros les dan, antes de 4
que empiece a separarme de ellos y colocarme en un grupo distinto. «De esta manera —insisten—, tampoco el vivir felizmente es un bien. Lo quieran o no, deben responder que la vida feliz es un bien y que el vivir felizmente no es un bien.»

Además se arguye también a los nuestros: «Vosotros 5
queréis ser sabios, luego ser sabio es cosa deseable y, si es deseable, es buena.» Los estoicos se ven forzados a torturar las palabras e intercalar en *expetere* una sílaba que nuestra lengua no permite intercalar. Yo la añadiré si me lo permites. «*Expetendum est* (debe desearse), según ellos, es un bien. *Expetibile* (deseable) es aquello que nos viene cuando ya hemos conseguido el bien. No lo deseamos como un bien, sino que se añade al bien deseado.»

Yo no soy de la misma opinión, y creo que los estoi- 6
cos llegan a esta situación porque se ven atrapados por el primer lazo y no pueden cambiar su formulación. Por nuestra parte solemos otorgar gran importancia a las ideas innatas de todos los hombres y constituye, para nosotros, una prueba en favor de la verdad que todos admitan una afirmación; como la existencia de los dioses, entre otras

464 Séneca, buen conocedor de la doctrina estoica, pero con opciones personales a fuer de filósofo independiente, no está de acuerdo en que ser sabio no sea un bien. Sin embargo, concede poca importancia a estas cuestiones puramente especulativas, ya que busca en la filosofía una cultura del alma más que de la inteligencia.

465 No debe olvidarse que para los estoicos el bien, y por lo tanto la sabiduría, es una realidad corpórea y operativa.

razones, la deducimos porque en todos está impresa la creencia en la divinidad, y no existe en parte alguna ningún pueblo tan abyecto, fuera de toda ley y moralidad, que no crea que existe algún dios. Cuando tratamos de la inmortalidad de las almas, no es poca la fuerza que, para nosotros, tiene el consentimiento unánime de los hombres que ora temen a los dioses infernales, ora les rinden culto. Hago uso de esta convicción universal: a nadie encontrarás que no considere que son un bien tanto la sabiduría, como el ser sabio.

7 No haré lo que suelen hacer los gladiadores vencidos que apelan al pueblo: comencemos a batirnos con nuestras propias armas. El accidente que sobreviene a un ser, ¿se encuentra fuera del ser al que sobreviene o dentro de él? Si se encuentra dentro del ser al que sobreviene, es tan corporal como este ser. En verdad ningún accidente puede sobrevenir sin contacto; lo que establece contacto es cuerpo: nada puede sobrevenir sin movimiento; lo que mueve es cuerpo. Si se encuentra fuera del ser, después de haber venido sobre él, es que se aleja: si se aleja tiene movimiento, y lo que tiene movimiento es cuerpo.

8 Esperas que voy a decir que no es una cosa la carrera y otra distinta el correr, ni una cosa el calor y otra distinta el estar caliente, ni una cosa la luz y otra distinta el lucir: admito que son cosas distintas, pero no de condición diversa. Si la salud es cosa indiferente, tener buena salud lo es también; si la hermosura es cosa indiferente, también ser hermoso. Si la justicia es un bien, igualmente ser justo; si la fealdad es un mal, también lo es ser feo, del mismo modo, ¡por Hércules!, que si la legaña es un mal, lo es también tener ojos legañosos. Debes saber que ninguna de ambas cosas puede darse sin la otra: el que posee la sabiduría es sabio y el que es sabio posee la sabiduría. Hasta tal punto no puede dudarse de que una cosa sea igual a la otra, que algunos piensan que las dos son una misma y única realidad.

Mas, siendo así que todas las cosas son malas o bue- 9
nas o indiferentes, gustosamente te preguntaría: ¿ser sabio en qué categoría se encuentra? Dicen que no es un bien, y ciertamente no es un mal; se sigue, pues, que es cosa intermedia. Mas llamamos cosa intermedia o indiferente a la que puede acaecer tanto al malo como al bueno, cual el dinero, la hermosura, la nobleza. Ahora bien, la cualidad de ser sabio no puede acontecer sino al bueno, luego no es cosa indiferente. Pero tampoco es un mal lo que no puede acontecer al malo, luego es un bien. Aquello que no lo posee más que el hombre bueno es un bien; ser sabio no lo posee más que el hombre bueno, luego es un bien.

«Es un accidente —dicen— de la sabiduría.» En con- 10
secuencia, lo que decimos «ser sabio», ¿produce la sabiduría o recibe su acción? Tanto si la produce como si recibe la acción, en uno y otro caso es cuerpo, ya que es cuerpo lo que es producido y produce. Si es cuerpo, es bueno; en efecto, sólo le impedía que fuera bueno su condición de incorporal.

Los peripatéticos juzgan que no existe diferencia algu- 11
na entre sabiduría y ser sabio, ya que cualquiera de estas dos cosas se incluye en la otra. En verdad, ¿crees, acaso, que sea sabio alguien distinto del que posee la sabiduría? ¿Acaso piensas que alguien que es sabio no posee la sabiduría?

Los viejos dialécticos distinguen estos conceptos y su 12
distinción ha llegado hasta los estoicos. Te explicaré cuál sea ésta. Una cosa es el campo, otra poseerlo; y ¿cómo no?, si poseer un campo se refiere no al campo, sino al

poseedor. Así una cosa es sabiduría y otra ser sabio. Pienso que admitirás que el objeto poseído y el que lo posee son dos cosas distintas: la sabiduría es poseída, la posee quien es sabio. La sabiduría es el alma perfecta o conducida a la cúspide suprema de la perfección, puesto que es el arte de la vida. Ser sabio ¿qué es? No puedo decir que sea el «alma perfecta», sino lo que alcanza el que posee el alma perfecta; así una cosa es el alma buena y otra tener un alma buena [466].

13 «Existen —se afirma— distintas naturalezas corpóreas, como son este hombre, este caballo; a éstas siguen luego los movimientos del alma que revelan las características de los cuerpos. Éstos presentan una índole peculiar, distinta de los cuerpos: por ejemplo, si veo a Catón caminar [467], esta acción la muestra el sentido, y la mente lo cree. Lo que veo es el cuerpo en el que fijo la mirada y la mente. A continuación digo: 'Catón camina'. No es el cuerpo —dicen— aquello de lo que ahora hablo, sino una frase enunciativa acerca del cuerpo que unos llaman proposición, otros enunciado, otros dicho. Así, cuando decimos: 'sabiduría', entendemos un ser corporal, y cuando decimos: 'es sabio', hablamos del cuerpo. Pero existe notabilísima diferencia entre nombrar una cosa o hablar de ella.»

14 Supongamos, por el momento, que se trata de dos cosas —pues todavía no descubro mi propia opinión—: ¿qué impide que una cosa sea distinta de la otra y, no obstante, que sean un bien? Decía, poco antes, que una cosa era el campo, otra poseer el campo. ¿Cómo no, puesto

466 Crisipo no hubiera rechazado esta clase de argumentación en la que se alude a Zenón de Elea, discípulo de Parménides (cf. nn. 118 y 119).

467 Este ejemplo sobre Catón pone de relieve las sutilezas de los dialécticos presentes ya en Roma.

que una naturaleza tiene el que posee y otra distinta la cosa poseída: ésta es la tierra, aquélla el hombre? Mas, en el caso que nos ocupa, una y otra cosa son de la misma naturaleza: el poseedor de la sabiduría y la propia sabiduría.

Además, en el primer caso son distintos el terreno po- 15
seído y el poseedor; en el segundo se hallan en una misma persona la cosa poseída y el poseedor. El campo se posee según ley, la sabiduría por naturaleza; aquél puede ser enajenado y entregado a otro, la sabiduría no se aparta de su poseedor. No hay motivo, por tanto, para comparar realidades tan dispares entre sí.

Había comenzado a decir que tales cosas eran distintas y que, sin embargo, una y otra eran buenas, como la sabiduría y el sabio son dos y tú admites que una y otro son un bien. Como nada impide que la sabiduría sea un bien y el que posee la sabiduría, así nada impide que la sabiduría sea un bien y, asimismo, poseer la sabiduría, es decir, ser sabio.

Yo quiero poseer la sabiduría para ser sabio. Pues 16
¿qué? ¿No es lo primero un bien sin el cual tampoco lo segundo es un bien? Ciertamente vosotros decís que si la sabiduría se otorga sin poderla ejercitar, debe rechazarse. ¿Cuál es el ejercicio de la sabiduría? Ser sabio: esto es en ella lo más valioso, porque si falta, resulta inútil. Si los tormentos son malos, ser atormentado es malo, hasta el extremo de que aquéllos no son malos si no se produce el efecto subsiguiente. La sabiduría es la disposición del alma perfecta, ser sabio es el ejercicio del alma perfecta: ¿cómo es posible que no sea bueno el ejercicio de aquella cualidad que sin el ejercicio no es un bien?

Te pregunto si la sabiduría es deseable: respondes que 17
sí. Te pregunto si es deseable el ejercicio de la sabiduría:

respondes que sí. Afirmas que no debes acoger la sabiduría, si se te prohíbe ejercitarla. Lo que es deseable es un bien. Ser sabio es el ejercicio de la sabiduría, como hablar es el ejercicio de la elocuencia y ver el de los ojos. Luego ser sabio es el ejercicio de la sabiduría; mas el ejercicio de la sabiduría es deseable; por lo tanto, ser sabio es deseable; si es deseable es bueno.

18 Hace ya rato que me condeno a mí mismo imitando a aquellos que censuro y consumiendo palabras en defensa de una verdad evidente. En efecto, ¿a quién puede serle dudoso que, si el ardor es malo, también estar ardiente sea un mal? ¿Si el frío es un mal, que también sentir frío sea un mal? ¿Si la vida es un bien, que también vivir sea un bien? Todas estas realidades se mueven en torno a la sabiduría, pero no en su interior; ahora bien, nosotros debemos habitar en ella misma.

19 Aun cuando nos plazca dar algún paseo, ella dispone de lugares retirados vastos y espaciosos: investiguemos acerca de la naturaleza de la divinidad, de la materia que nutre los astros, del curso de las estrellas en variadas direcciones, si nuestras cosas discurren de acuerdo con sus movimientos, si de arriba procede el impulso para los cuerpos y almas de todos, si los accidentes que se dicen fortuitos están sujetos a ciertas leyes y nada en este mundo se desarrolla con imprevisión y desorden. Tales cuestiones se han eliminado ya de la educación moral, pero fortalecen el espíritu y lo elevan a la misma altura de los temas estudiados[468]; en cambio, aquellas otras, que mencioné

468 Pensamiento que encuentra su paralelo en *Ad. Helv.* XX 1: «porque el ánimo libre de toda ocupación se dedica a sus propias funciones y ora se recrea con estudios más ligeros, ora, ávido de verdad, se alza a contemplar su misma naturaleza y la del universo». La reflexión filosófica lleva a esta elevación, que es la condición primera de una auténtica vida del espíritu.

poco antes, lo achican y deprimen, y no lo aguzan, como pensáis, sino que lo debilitan.

¡Por favor! ¿Agotamos un esfuerzo, tan urgentemente exigido por asuntos más nobles y trascendentes, en una cuestión no sé si utópica, pero sin duda inútil? ¿De qué me aprovechará saber si una cosa es sabiduría y otra ser sabio? ¿De qué me aprovechará saber que lo primero es un bien y lo segundo no? Obraré temerariamente afrontando el riesgo de la opción: que a ti te corresponda en suerte la sabiduría, a mí ser sabio. Tendremos igual fortuna. 20

Procura, más bien, mostrarme el camino que conduce a este objetivo. Enséñame qué debo evitar, qué desear, con qué ejercicios fortalecer mi espíritu vacilante, de qué forma rechazar lejos de mí los accidentes que me hieren inesperadamente y me torturan, cómo puedo enfrentarme a tantas desgracias, cómo alejar las calamidades que se han precipitado violentamente contra mí y aquellas en las que yo mismo me he precipitado. Enséñame cómo soportar las tribulaciones sin lamentarme, la felicidad sin que se lamenten otros, cómo no esperaré el instante último e inevitable, sino que yo mismo, cuando lo crea conveniente, abandonaré la vida. 21

Nada considero tan vergonzoso como desear la muerte. Porque si quieres vivir, ¿por qué deseas morir?, y si no lo quieres, ¿por qué suplicas a los dioses lo que ya te han otorgado desde que naciste? En efecto, está decidido que mueras algún día, aun contra tu voluntad, y que mueras cuando te plazca, está en tu mano; lo primero es inevitable, lo segundo se te permite. 22

23 Estos días he leído un prólogo muy vergonzoso de un escritor, ¡por Hércules!, bien elocuente: «¡Ojalá muera cuanto antes!» Hombre estúpido, deseas lo que tienes en tu poder. «¡Ojalá muera cuanto antes!» Quizá con tales frases has envejecido; de lo contrario, ¿por qué te demoras? Nadie te sujeta: escápate por donde mejor te parezca; escoge cualquier principio de la naturaleza al que ordenar que te disponga la salida. Entre éstos se cuentan también los elementos que constituyen el mundo: el agua, la tierra, el aire, todos los cuales son lo mismo principios de vida que caminos hacia la muerte.

24 «¡Ojalá muera cuanto antes!» Este «cuanto antes», ¿cómo quieres que sea? ¿Qué fecha le asignas? Puede acontecer más rápido de cuanto deseas. Son éstas palabras de un espíritu cobarde que con tal súplica trata de excitar la conmiseración: no quiere morir quien pide la muerte. Suplica tú a los dioses vida y salud: si decides morir, fruto de la muerte es dejar de desear.

25 Éstos son, querido Lucilio, los temas a tratar. Con éstos eduquemos nuestra alma. Esto es la sabiduría, esto ser sabio y no desplegar una vanísima sutileza en cuestioncillas inútiles. ¡Tantos son los problemas que te ha suscitado la fortuna, todavía no resueltos! Y ¿ya te pierdes en sofismas? ¡Qué insensato resulta, cuando has recibido la señal del combate, azotar al viento! Fuera estas armas de juego, necesitas armas decisivas. Enséñame de qué manera ni tristeza, ni temor alguno perturbarán mi espíritu, de qué manera arrojaré el lastre de secretas concupiscencias. Algo debo hacer.

26 «La sabiduría es un bien, ser sabio no lo es»: de ahí que se nos niegue que seamos sabios, que sea ridiculizado todo este empeño nuestro como consagrado a temas superfluos.

Y ¿qué, si supieras que también se cuestiona si es un bien la sabiduría futura? ¿Qué duda puede haber, dímelo, de que ni los graneros sientan el peso de la cosecha futura, ni la infancia experimente a través de su energía y un cierto vigor la juventud futura? Al enfermo, mientras lo es, de nada le aprovecha la salud futura, como tampoco al que corre y lucha le repara las fuerzas el descanso que sobrevendrá muchos meses después.

¿Quién ignora que no es un bien lo que está por ve- 27
nir, por la misma razón de que está por venir? En efecto, lo que es un bien aprovecha realmente y si no es actual no puede aprovechar. Si no aprovecha, no es un bien, y si aprovecha, es ya actual. Seré sabio; esto se convertirá en un bien, cuando llegue a serlo: entretanto no lo es. Una cosa debe existir primero, para luego tener unas cualidades.

¿Cómo, te lo pregunto, lo que todavía no existe es ya 28
un bien? ¿Cómo quieres que te demuestre mejor que una cosa no existe, sino diciéndote que «es futura»? En efecto, es evidente que todavía no ha llegado lo que está por llegar. Seguirá la primavera: sé, por lo mismo, que ahora es invierno. Seguirá el verano: sé que no es todavía verano. La demostración más fehaciente de que una realidad no es aún presente la tengo en el hecho de que es futura.

Seré sabio, lo espero, pero entretanto no lo soy; si po- 29
seyera aquel bien, me vería ya libre de este mal. Llegará el día en que seré sabio: de ahí puedes colegir que todavía no lo soy. No puedo al mismo tiempo estar en posesión de aquel bien y de este mal: estas dos cosas no concuerdan, ni en una misma persona habitan juntamente el mal y el bien.

Pasemos por alto estas sutilísimas bagatelas y apresuré- 30
monos hacia aquellas verdades que han de procurarnos al-

guna ayuda. Nadie que, angustiado, corre a llamar a la comadrona de su hija a punto de dar a luz se detiene a leer la convocatoria y el programa de los juegos; nadie que corre hacia su casa en llamas presta atención al tablero de ajedrez[469] para ver cómo salvará la pieza bloqueada.

31 Mas, ¡por Hércules!, si te anuncian por todas partes toda suerte de desgracias: el incendio de la casa, el peligro de tus hijos, el asedio de la patria y el robo de tus bienes; a esto añade naufragios, terremotos y cualquier otro infortunio que puede uno temer: ¿angustiado por estas desdichas pierdes el tiempo en cosas que sólo sirven de entretenimiento del ánimo? ¿Indagas qué diferencia existe entre sabiduría y ser sabio? ¿Anudas sofismas y los resuelves mientras tan gran multitud de males pende sobre tu cabeza?

32 La naturaleza no nos ha otorgado un tiempo tan generoso y abundante como para poder desperdiciar alguna porción del mismo. Y observa cuán gran cantidad de él se pierde aun para los muy diligentes: una parte la sustrae a cada cual la propia enfermedad, otra la enfermedad de sus parientes; otra ha sido ocupada por los asuntos privados, otra por los públicos; el sueño se reparte la vida con nosotros. De un tiempo tan reducido y veloz y que también a nosotros nos arrastra consigo, ¿de qué sirve consumir la mayor parte inútilmente?

33 Añade, además que el espíritu se acostumbra a deleitarse, antes que a cuidar de sí mismo, y a hacer de la filosofía un divertimento, cuando es un remedio. No sé

469 El texto latino *latruncularia tabula:* es, pues, el tablero de cuadros semejante al empleado en nuestro juego de ajedrez. A éste ya se ha aludido, en la *Ep.* 106, 11, con la expresión *latrunculis ludimus.* Véase la n. 356.

qué diferencia existe entre sabiduría y ser sabio: sé que no me interesa saberlo o no saberlo. Dime: ¿cuando haya aprendido la diferencia entre sabiduría y ser sabio, seré entonces sabio? Así, pues, ¿por qué me entretienes con las palabras de la sabiduría más que con sus obras? Hazme más fuerte, más seguro, hazme igual a la fortuna, hazme superior a ella. Y lograré ser superior, si encamino a este fin todo cuanto aprendo.

LIBRO XX

118

Definición del verdadero bien

El éxito moral radica, según Séneca, en pasar de largo por los comicios de la fortuna; mejor aún, en poder decir a la fortuna que nada le pedimos. A nadie resulta suficiente el éxito que antes, cuando trataba de conseguirlo, le parecía demasiado grande (1-6). Para no ignorar la verdad, investiguemos en qué consiste el bien verdadero. Cabe definirlo así: aquello que mueve el impulso del alma hacia sí, conforme a la naturaleza. Existe diferencia entre lo bueno y lo honesto; esto es siempre bueno y el bien perfecto que colma la felicidad y hace buenas las demás cosas. El bien es plenamente conforme a la naturaleza, pues hay cosas conformes con la naturaleza que, por insignificantes, no se consideran buenas (7-17).

1 Me pides epístolas más frecuentes. Hagamos las cuentas: no estarás en disposición de pagarme. Habíamos convenido que tú comenzaras: tú me escribirías y yo te contestaría. Pero no me mostraré exigente: sé que puedo darte crédito con seguridad. Así, pues, te pagaré por anticipado y no haré lo que Cicerón, hombre elocuentísimo, exhorta

a hacer a Ático: que aun «cuando no tenga nada que decir, escriba lo que le venga a la pluma»[470].

Nunca me pueden faltar temas de que escribir, incluso 2 dejando de lado todas aquellas materias que llenan la correspondencia de Cicerón: qué candidato está en peligro; quién compite con las fuerzas ajenas, quién con las propias; quién aspira al consulado confiando en César, quién en Pompeyo, quién en su caja de caudales; cuán insensible es el usurero Cecilio, a quién sus parientes no pueden sacarle una moneda a menos del doce por ciento de interés[471].

Es preferible ocuparse de los propios males que de los ajenos, examinarse a sí mismo y ver a cuántos cargos uno aspira y no votarse.

Aquí están, querido Lucilio, la nobleza, la seguridad 3 y la libertad: no ambicionar nada y pasar de largo por todos los comicios que organiza la Fortuna[472]. Una vez convocadas las tribus, cuando los candidatos se han encaramado a sus tribunas y uno promete dinero, otro actúa a través de su depositario, otro desgasta con sus besos las manos de aquellos a los que, ya elegido, rehusará dar un apretón de manos, cuando todos absortos esperan la proclamación del heraldo, ¿no crees que resulta muy grato mantenerse tranquilo y contemplar aquel mercado sin comprar, ni vender nada?

¡Cuánto mayor es el gozo de que disfruta quien con- 4 templa despreocupado no ya los comicios para elegir pretores o cónsules, sino aquellos otros comicios universales

---

470 Cic., *Ad. Att.* I 12, 4.

471 Cf. *ibid.*, I 12, 1.

472 Ideas similares a las contenidas en los §§ 3-4 las ha desarrollado Séneca en la *Ep.* 74, que trata del bien de la honestidad frente a los dones de la fortuna: cf. Roca, *Séneca. Epístolas...* I, págs. 427-439.

en los que unos ambicionan honores anuales, otros poderes perpetuos, otros éxitos en las guerras y triunfos, otros riquezas, otros matrimonios e hijos, otros la salud propia y de los suyos! ¡Cuánta grandeza de ánimo evidencia quien es el único en no pedir nada, en no suplicar a nadie y poder decir: «Nada tengo que ver contigo, Fortuna, no te doy poder sobre mí. Sé que bajo tu dominio los Catones son rechazados y los Vatinios estimados[473]. Nada te pido»! Esto es hacer de la fortuna un vasallo.

5 Podemos, por lo tanto, escribirnos mutuamente sobre estos temas y desarrollar esta materia siempre nueva, al ver tantos miles de hombres inquietos, que, para conseguir un propósito nefasto, se empeñan por medio de males en obtener otro mal y piden aquello que luego han de rehuir o, incluso, desdeñar.

6 ¿A quién, en verdad, le ha satisfecho, después de haberlo logrado, aquel éxito que, cuando lo deseaba, le parecía demasiado grande? La felicidad no tiene, como piensan los hombres, grandes ambiciones, sino muy pequeñas; de ahí que no sacie a nadie. Tú crees que estos objetos son altos porque te encuentras lejos de ellos, mas para quien los ha alcanzado son muy bajos. Me engañaría si no intenta ascender más arriba: lo que tú consideras la cumbre es un peldaño.

7 A todos, en efecto, hace sufrir la ignorancia de la verdad. Por ejemplo, todos, engañados por vanos rumores, se ven arrastrados hacia los supuestos bienes; luego, una vez que los han conseguido después de muchos sufrimientos, advierten que son cosas malas o vanas o inferiores

473 Se trata de Publio Vatinio, exaltado demagogo y partidario de César. Tribuno de la plebe el 58 a. C., el 55 fue elegido pretor con la ayuda de César frente a Catón de Útica, su competidor, que fue rechazado.

a las que habían esperado; y la mayoría admira lo que de lejos le impresiona, y es tenido, a juicio del vulgo, como un bien lo que es grande.

Para que esto no nos suceda a nosotros, indaguemos 8
en qué consiste el bien. Las interpretaciones han sido diversas: unos lo han descrito de una manera y otros de otra. Algunos lo definen así: «El bien es lo que impulsa al alma y la atrae hacia sí.» A esta definición se replica en seguida: ¿qué diremos si impulsa ciertamente, mas para la perdición? Sabes, en efecto, cuán numerosos son los males que halagan. Lo verdadero y verosímil difieren entre sí. Así lo bueno se armoniza con lo verdadero, porque no es bueno si no es conforme a la verdad. Por el contrario, lo que impulsa hacia sí y atrae es verosímil: se insinúa, seduce y arrastra hacia sí.

Otros lo han definido de este modo: «El bien es lo 9
que mueve el deseo de sí mismo, lo que determina el impulso del alma hacia sí.» También a esta definición se le pone el mismo reparo: muchos objetos mueven el impulso del alma y se codician para daño de los codiciosos. Con más acierto se ha definido así: «El bien es lo que mueve hacia sí el impulso del alma conforme a la naturaleza y que sólo se debe apetecer cuando comienza a ser deseable.» Entonces es ya honesto, y esto se debe apetecer plenamente.

El propio desarrollo del tema me impulsa a exponer 10
la diferencia que existe entre lo bueno y lo honesto. Tienen un elemento común e inseparable: no puede ser bueno aquello que no contenga alguna honestidad y lo honesto es siempre un bien. ¿Qué diferencia hay, pues, entre ambos? Lo honesto es el bien perfecto con el que se consuma la felicidad, a cuyo contacto también las demás cosas se hacen buenas.

11 Lo que digo se justifica así: ciertas cosas no son ni buenas, ni malas, como la profesión militar, el gobierno de una provincia, la administración de la justicia[474]. Tales funciones, cuando se han desempeñado honestamente comienzan a ser buenas, y de indiferentes se convierten en buenas. El bien resulta de la unión con lo honesto, lo cual es bueno de por sí; el bien deriva de la honestidad, la cual existe por sí misma. Lo que es bueno ha podido ser malo; lo que es honesto no ha podido ser sino bueno.

12 Otros han dado esta definición: «Es un bien aquello que es conforme a la naturaleza.» Escucha mi explicación: lo que es un bien es conforme a la naturaleza, pero no siempre lo que es conforme a la naturaleza es, asimismo, un bien. Muchas cosas concuerdan ciertamente con la naturaleza, pero son tan insignificantes que no les conviene el nombre de bien; en efecto, son fútiles y despreciables. Y no existe bien alguno que sea despreciable por su pequeñez; pues mientras es exiguo, no es un bien, y cuando comienza a ser un bien, ya no es exiguo. ¿En qué reconocemos el bien? En que es perfectamente conforme a la naturaleza.

13 «Admites —se me objeta— que el bien es conforme a la naturaleza; éste es su carácter específico. Admites que existen también otras cosas que son conformes a la naturaleza, pero que no son buenas. ¿Cómo, pues, aquél es un bien, cuando éstas no lo son? ¿Cómo ha llegado a poseer una característica diversa cuando todos poseen en común la peculiaridad de ser conformes a la naturaleza?»

14 Por efecto, sin duda, de su propia grandeza. No es cosa

[474] Alude a los cargos desempeñados por su discípulo e interlocutor Lucilio como procurador de provincias. A ellos se refiere, más concretamente, en *Ep.* 31, 9.

sorprendente que algunos seres cambien con el crecimiento. El que fue un recién nacido, se ha convertido en un joven: su carácter específico ha cambiado; antes era irracional, ahora es racional. Ciertos seres con el crecimiento no sólo se hacen más grandes, sino distintos.

«No resulta distinto —replican— aquello que se hace 15
más grande. Nada importa que llenes de vino una botella o una tinaja: en ambos casos se da la propiedad específica del vino. Una pequeña cantidad de miel y otra grande no difieren en el sabor.» Los ejemplos que pones son de orden diferente, porque en estos seres la naturaleza es la misma, aunque aumenten en cantidad, mantienen la calidad.

Ciertas cosas, por más que aumenten, conservan su es- 16
pecie y cualidades propias; a otras, después de muchos crecimientos, las transforma la última adición comunicándoles una nueva forma de ser diferente de aquella que habían tenido. Una sola piedra hace la bóveda, aquella que se introduce como una cuña entre los flancos arqueados y los une con su inserción. ¿Por qué tiene tanta importancia la última adición aun siendo tan exigua? Porque no sólo aumenta, sino que completa.

Ciertas cosas en su evolución abandonan su forma pri- 17
mitiva y adquieren otra nueva. Cuando el pensamiento durante largo tiempo ha amplificado una cosa y, a fuerza de perseguir su extensión, llega a cansarse, tal realidad comienza a llamarse infinita, ya que se ha convertido en algo muy distinto de lo que era cuando se mostraba grande pero finita. De la misma manera juzgamos de una cosa que se divide con dificultad: por fin, al aumentar esta dificultad, descubrimos que es indivisible. Así también, partiendo del objeto que antes apenas si con dificultad se movía, hemos llegado al objeto inmóvil. Igualmente una

cosa que era conforme a la naturaleza: a ésta la transformó su magnitud en una cualidad distinta y la hizo un bien.

119

Para ser ricos basta con satisfacer las necesidades de la naturaleza

Existe un modo de hacerse, presto, muy rico: no se trata de negar nada a la naturaleza, sino de aprender que cuanto excede de las necesidades naturales es capricho. No es poco verse libre del frío, del hambre y de la sed. Júpiter se contenta con ello (1-7). Hay quien codicia, después de poseerlo todo. El dinero a nadie lo ha hecho rico, sino que infunde mayor ambición de poseerlo. En cambio, el que se acomoda a las exigencias de la naturaleza está libre de la sensación de pobreza y de temor. El hambre no es codiciosa, ni se preocupa de los manjares; por éstos se afanan los voluptuosos. Disfrutemos de este beneficio de la naturaleza: poder tomar sin fastidio cuanto reclama la necesidad (8-16).

1 Siempre que realizo un hallazgo, no espero que me digas: «hay que repartirlo»; yo mismo me lo digo. ¿Quieres saber qué he hallado? Ensancha tu regazo, es pura ganancia. Te enseñaré la manera de hacerte rico muy rápidamente. ¡Cuán vivamente deseas escucharlo! Y no sin razón; te conduciré a las mayores riquezas por el camino más corto. Sin embargo, tendrás necesidad de un prestamista: para que puedas negociar es necesario que contraigas deudas, pero no quiero que pidas prestado a través de un mediador, no quiero que los agentes exhiban tu nombre.

Te indicaré un prestamista bien dispuesto, aquel de que 2
habla Catón[475]: tomarás el préstamo de ti mismo. Por pequeño que sea, será suficiente, si cuanto nos hace falta lo pedimos a nosotros mismos. En verdad, querido Lucilio, no existe diferencia alguna entre no desear y poseer. El resultado en uno y otro caso es el mismo: no te verás atormentado. Y no te ordeno que niegues algo a la naturaleza —es exigente, no se la puede doblegar, reclama lo suyo—, antes bien que sepas que todo cuanto excede los límites de lo natural es cosa incierta, no necesaria.

Tengo hambre: debo comer. Si el pan es tosco o can- 3
deal, nada le importa a la naturaleza: ella no pretende deleitar al vientre, sino saciarlo. Tengo sed: si el agua que saco es la del estanque vecino o la que he cubierto con un bloque de nieve para que se refresque con este frío exterior, a la naturaleza no le interesa en absoluto. Ella reclama sólo esto: saciar la sed; si se bebe en vaso de oro, o de cristal o de murra, o en copa de Tíbur, o en el hueco de la mano, nada le importa.

Considera el fin de todas las cosas y abandonarás lo 4
superfluo. Me apremia el hambre: alargaré la mano a los alimentos más próximos a mí; ella misma me hará grato todo cuanto haya cogido. El hambriento no desdeña nada.

¿Quieres, por lo tanto, saber qué es lo que me ha de- 5
leitado? Me parece que ésta es una bella máxima: «el sabio es un buscador muy tenaz de las riquezas naturales». «Me obsequias —replicas tú— con un plato vacío. ¿Qué

---

475 IORDAN, *Cato Ad fil.*, fr. 13. Se trata, pues, de Catón el Viejo, también conocido como el Censor (234-149 a. C.), y de los *Preceptos a su hijo Marco,* donde las distintas disciplinas de retórica, derecho, arte militar, agricultura, medicina tenían un tratamiento acorde con la tradición itálica. Cabe incluir la obra en el ámbito de las artes liberales y, por lo tanto, considerarla como la primera enciclopedia romana.

significa esto? Ya tenía preparados los cestos; examinaba a qué mares me lanzaría para hacer negocio, qué contratos públicos explotaría, qué mercancías importaría. Esto es un engaño, enseñar la pobreza, después de haber prometido la riqueza.» ¿De este modo juzgas tú pobre a quien nada le falta? «Pero es —respondes— mérito suyo y de su paciencia, no de la fortuna.» ¿Así, pues, no lo consideras rico, porque sus riquezas no se le pueden terminar?

6 ¿Quieres poseer mucho o lo suficiente? El que posee mucho, ambiciona más, lo que prueba que todavía no posee lo suficiente; quien posee lo suficiente ha conseguido lo que nunca logra el rico, el término de su ambición. ¿Acaso no crees que sea ésta una riqueza porque nadie, a causa de ella, ha sido proscrito? ¿Porque a nadie su hijo o su esposa, a causa de ella, le ha propinado un veneno? ¿Porque en tiempo de guerra está segura? ¿Porque en tiempo de paz no causa preocupación? ¿Porque ni el poseerla es arriesgado, ni el administrarla fatigoso?

7 «Mas posee poco quien sólo está libre de tener frío, de tener hambre, de tener sed.» Júpiter no posee más. Nunca es poco lo que es suficiente, ni nunca es mucho lo que no es suficiente. Después de vencer a Darío y a los indos, Alejandro se siente pobre[476]. ¿Acaso miento? Busca tierras que conquistar, explora mares desconocidos, envía nuevas flotas al océano y destruye, por así decirlo, las mismas barreras del mundo. No es bastante para el hombre lo que basta a la naturaleza.

8 Ha habido quien deseara algo más, después de conseguirlo todo: tan grande es la ceguera de la mente y tan

476 Una vez más, Séneca no manifiesta simpatía alguna por la figura histórica de Alejandro, hombre, a su juicio, desprovisto de razón y cuyo reino se fundaba en el terror. Aquí alude a la expedición del caudillo macedónico más allá del Indo.

grande el olvido que cada cual tiene de sus principios cuando ha hecho progresos. Aquél, hasta hace poco, señor no sin discusión de un oscuro rincón del mundo, tras haber conquistado el límite último de la tierra, está triste por tener que regresar a través de sus propios dominios.

A nadie el dinero lo ha hecho rico, por el contrario 9
a todos les ha infundido una mayor codicia. ¿Preguntas cuál es la causa de esto? El que posee más se esfuerza en poder poseer más. En resumen: puedes citarme como ejemplo a cualquiera de aquellos cuyos nombres se cuentan con los de Craso[477] y Licino[478]; que presente el registro de sus bienes y valore a un tiempo lo que posee y lo que espera poseer: ese tal, si te fías de mí, es pobre; si te fías de ti mismo, puede serlo.

En cambio, el sabio que se ha acomodado a las exi- 10
gencias de la naturaleza no sólo se halla libre de la sensación de pobreza, sino también del temor a ella. Mas, para que aprendas cuán difícil resulta limitar el propio patrimonio de acuerdo con las exigencias de la naturaleza, debes saber que este mismo cuyos recursos hemos cercenado por todas partes, al que tú llamas pobre, posee todavía algún bien superfluo.

Pero las riquezas deslumbran al pueblo[479] y cautivan 11
su atención, siempre que una gran cantidad de dinero con-

477 Se trata de Marco Licinio Craso Dives, ya aludido en la *Ep.* 4, 7, quien formó, con César y Pompeyo, el primer triunvirato y fue derrotado en *Carrae* por los partos. Era famoso por sus inmensas riquezas.

478 Licino, cautivo de guerra y liberto con César, llegó a ser con Augusto procurador de la Galia Lugdunense (el 15 a. C.). Se hizo famoso por el gran patrimonio acumulado. Nos lo recuerdan los satíricos: JUV., *Sat.* I 109; 14, 306; PERS., *Sat.* II 36; MARC., *Epigr.* VIII 3, 6.

479 Séneca no rechaza, sin más, la riqueza, que es cosa indiferente. Aparte de que él tampoco puede transformar los hábitos de la sociedad

tante se saca de una casa, o el artesonado se reviste con abundancia de oro, o la servidumbre es de exquisita presencia y de notable refinamiento. La felicidad de toda esta gente se orienta al público: aquel que nosotros hemos sustraído al influjo del vulgo y de la fortuna es feliz en su interior.

12 En efecto, por lo que respecta a aquellos cuya atareada pobreza ha usurpado el nombre de riqueza, tienen su riqueza como nosotros decimos que tenemos fiebre, siendo así que es ella la que nos tiene cogidos. Por el contrario, solemos decir: «la fiebre lo ha cogido»; de igual modo hay que decir: «las riquezas lo han cogido».

Así, pues, ninguna otra cosa desearía aconsejarte con más empeño que ésta que nadie aconseja lo bastante: que ajustes toda tu conducta a los deseos naturales que se satisfacen gratis o a bajo precio; sólo procura no confundir los vicios con los deseos.

13 ¿Quieres saber en qué mesa, en qué vajilla de plata y por qué sirvientes tan homogéneos y bien depilados se te ofrecen los manjares? La naturaleza no desea otra cosa que alimentarse.

> *¿Acaso cuando la sed abrasa tus fauces buscas vasos de oro? ¿O cuando tienes hambre sientes hastío de todo alimento, excepto del pavo y del rodaballo?*[480].

14 El hambre no es exigente, se contenta con verse saciada, pero no cuida en exceso cómo satisfacerse. Los tormentos de una infortunada glotonería son éstos: busca la manera, después de estar saciada, de tener hambre de nuevo, la manera no de llenar el estómago, sino de cebarlo, la manera de provocar la sed ya apaciguada con la primera bebida. Por ello sabiamente afirma Horacio que no le importa al sediento con qué vaso o con qué delicada mano se sirve el agua. Porque si juzgas que es importante para ti la poblada cabellera del siervo o la transparencia del vaso que él te ofrece, es que no tienes sed.

Entre otros dones, el principal que nos ha otorgado 15
la naturaleza es éste: haber sustraído de la necesidad el gusto refinado. Las cosas superfluas permiten la selección: «esto es poco apropiado, aquello poco suntuoso, esto ofende mi vista». El ordenador del mundo que ha establecido las normas de la existencia ha determinado que nos conservemos sanos, no que seamos afeminados: para conservar la salud todo está preparado y dispuesto, para las delicias todo se ha de conseguir con sufrimiento y afán.

Hagamos uso de este beneficio de la naturaleza, que 16
deberemos valorar entre los grandes, y pensemos que ningún título mayor tiene ella para nuestra gratitud que el concedernos que tomemos sin desgana cuanto por necesidad apetecemos.

---

que lo rodea. Pero considera que los bienes de la fortuna pueden servirle al sabio para mostrar su templanza y generosidad, y al rico para ayudar a otros hombres a realizarse dignamente según los postulados de la sabiduría.

480 HOR., *Sát.* I 2, 114-116.

120

La noción del bien y de la honestidad

Para unos el bien es lo útil, y así rebajan su concepto; la honestidad es aquello en que se funda la idea justa del deber. Para los estoicos, bien y honestidad provienen del mismo origen, y su noción, según Séne-

ca, la conseguimos por la observación y comparación con ciertas acciones que son frecuentes y nos dejan admirados: ejemplos de Fabricio y de Horacio Cocles (1-8). Hay quien es virtuoso sólo en algún aspecto, mas, al hombre siempre igual a sí mismo y que obra constantemente el bien, lo reconocemos como la virtud perfecta. En ésta distinguimos la templanza, la fortaleza, la prudencia y la justicia. Un hombre con tal nobleza considera caduca la realidad corporal y persevera hasta el fin (9-22).

1 Tu epístola se ha extendido en muchas cuestioncillas, pero se ha detenido en una y espera que se le dé la solución: ¿cómo ha llegado a nosotros la noticia del bien y de la honestidad? Para otras escuelas estos conceptos son opuestos, para la nuestra sólo distintos. Te explicaré lo que esto significa[481].

2 Piensan algunos que el bien es aquello que supone utilidad. Por lo tanto, dan este nombre a las riquezas, a un caballo, al vino, al calzado; ¡en tal grado de vileza tienen ellos el bien y hasta tal punto lo rebajan a cosas mezquinas! Consideran honesto aquello que se funda en la noción justa del deber, como el cuidado filial del padre anciano, la ayuda al amigo indigente, una valiente campaña militar, un consejo prudente y moderado[482].

3 Nosotros admitimos que tales conceptos son ciertamente distintos, pero originados de un mismo principio. No existe bien alguno que no sea honesto, y lo que es honesto es siempre un bien. Juzgo superfluo añadir cuál es la

481 En la progresiva «indoctrinación» que Séneca brinda a Lucilio, al final del Epistolario insiste en aquellos aspectos de sus enseñanzas que considera esenciales. Ésta, como la 118, conecta con el ciclo de *Epístolas:* 63-80, donde se define el bien supremo (cf. ROCA, *Séneca. Epístolas...* I, págs. 32-33.

482 El filósofo distingue los *officia media,* que no conciernen al bien moral, sino a cosas indiferentes, de los *officia recta,* que se refieren a conductas basadas en una virtud particular.

diferencia que media entre uno y otro, puesto que lo he indicado a menudo. Señalaré tan sólo que no nos parece bueno nada de lo que se puede hacer un mal uso. Pero ya ves cuántos son los que usan torpemente de sus riquezas, de su nobleza, de su vigor.

Así, pues, vuelvo ahora a la cuestión que pides sea tratada: ¿cómo ha llegado a nosotros la primera noción del bien y de la honestidad?

Esto la naturaleza no nos lo ha podido enseñar: ha 4
depositado en nosotros los gérmenes de la ciencia, pero no la propia ciencia. Algunos afirman que su noticia nos ha venido por azar, pero es increíble que la idea de la virtud se le haya presentado a alguien casualmente. A nosotros nos parece que la hemos captado por la observación y el cotejo mutuo de ciertas acciones realizadas con frecuencia. Los estoicos consideran que la honestidad y el bien han sido conocidos por analogía. Como quiera que los gramáticos latinos han otorgado a este término el derecho de ciudadanía, no creo que se le deba rechazar, pero se le ha de hacer volver a su ciudad de origen. Me serviré, pues, de él no sólo como admitido, sino como ya usado.

Te explicaré en qué consiste esta analogía. Teníamos 5
conocimiento de la salud del cuerpo: por ella hemos deducido que existe también la salud propia del alma. Teníamos conocimiento de las fuerzas del cuerpo: por ellas hemos concluido que existe también la energía del alma. Ciertas obras buenas, humanas, vigorosas nos habían asombrado: tales obras hemos comenzado a admirarlas como perfectas. En ellas se insinuaban muchos vicios a los que cubría con su velo la hermosura y el brillo de alguna obra buena: a éstos no les prestamos atención. La naturaleza nos fuerza a engrandecer los actos laudables, todos exaltan

la gloria más allá de los límites de la verdad: por este medio, en efecto, hemos obtenido la noción del bien en sumo grado.

6 Fabricio rechazó el oro del rey Pirro y consideró mejor que un reino poder menospreciar las riquezas regias[483]. Él mismo, cuando le prometía el médico de Pirro que envenenaría al rey, advirtió a Pirro que evitara las asechanzas. Tuvo el mismo valor para no ser vencido por el oro y para no vencer con el veneno. Hemos admirado a este hombre extraordinario a quien ni las promesas del rey, ni las promesas contra el rey doblegaron, constante en su conducta ejemplar y, lo que resulta más difícil, irreprochable durante la guerra, que pensaba que también con los enemigos se comete algún crimen, que en medio de una pobreza extrema, que había convertido en timbre de gloria, rehuyó por igual las riquezas y el veneno. «Vive, Pirro —le dijo—, gracias a mí y alégrate de aquello que poco ha lamentabas: que Fabricio no se deja sobornar.»

7 Horacio Cocles[484], él solo interceptó el paso más estrecho del puente, y ordenó que le impidieran la retirada por la espalda con tal de cortar el acceso al enemigo, y resistió a los asaltantes todo el tiempo hasta que las vigas arrancadas resonaron en inmenso derrumbamiento. Después que miró hacia atrás y se dio cuenta de que la patria se encontraba fuera de peligro gracias al peligro afrontado por él, dijo: «Quien quiera seguirme que venga por este camino», y se arrojó al fondo, no menos solícito por salir de la rápida corriente del río, conservando tanto las armas como la vida, y preservando el honor de sus armas victoriosas, regresó a los suyos tan seguro como si hubiera caminado por el puente.

Estas gestas y otras semejantes nos han mostrado el rostro de la virtud. 8

Añadiré algo que acaso te parezca sorprendente: en ocasiones el vicio presenta la apariencia de la virtud y el bien supremo resalta a causa de su contrario. En efecto, como sabes, hay vicios vecinos de las virtudes, y hasta los hombres depravados e inmorales ofrecen un remedo de honestidad: así el pródigo simula ser liberal, cuando existe muchísima diferencia entre saber dar y no saber conservar. Hay muchos, Lucilio —te lo aseguro—, que no dan, sino que arrojan: yo no llamo liberal al que está airado con su dinero. La despreocupación imita la franqueza y la temeridad la fortaleza.

Esta semejanza nos fuerza a examinar y distinguir acti- 9
tudes en apariencia próximas entre sí, pero que en realidad difieren muchísimo unas de otras. Mientras contemplamos a aquellos a los que una obra egregia había hecho insignes, comenzamos a notar quién había realizado una acción con ánimo generoso y con gran entusiasmo, pero una sola vez. Hemos visto a uno valeroso en la guerra, pero tímido en el foro, que soporta noblemente la pobreza, pero vilmente la calumnia: elogiamos la acción, pero despreciamos a su autor.

A otro lo hemos visto benigno con sus amigos, mode- 10
rado con sus enemigos, administrador íntegro y escrupuloso de los negocios públicos y privados; ni le falta paciencia para tolerar lo adverso, ni prudencia para realizar lo que debe. Lo hemos visto dispuesto a dar con mano generosa cuando había que dar; pertinaz, obstinado y mitigando con su ánimo el cansancio del cuerpo, cuando había

[483] Sobre Gayo Fabricio Luscino, ilustre figura de la historia de Roma, cf. *Ep.* 98, 13, y la n. 287.

[484] El famoso episodio de Horacio Cocles está descrito con detalle por T. Livio, *Ab. urb. cond.* II 10.

que trabajar. Además era siempre idéntico, en toda acción igual a sí mismo, bueno no ya por sus designios, sino que por sus hábitos había llegado a tal disposición que no sólo podía obrar el bien, sino que no podía obrar más que el bien. Hemos reconocido que la virtud era en él perfecta[485].

11 En ésta hemos distinguido cuatro partes: era necesario dominar las pasiones, reprimir los temores, prever las obras a realizar, repartir a cada uno lo que es debido: definimos la templanza, la fortaleza, la prudencia, la justicia y asignamos a cada cual su deber. ¿Cómo, pues, hemos reconocido la virtud? Nos la han revelado su orden, su belleza, su constancia, su armonía en todas sus obras y su grandeza que se eleva sobre todas las cosas. De ahí hemos entendido aquella felicidad que discurre plácidamente, señora por completo de sí misma.

12 ¿De qué forma se nos ha manifestado esta realidad? Te lo explicaré. Jamás aquel hombre perfecto en posesión de la virtud ha maldecido su fortuna, jamás ha acogido con tristeza los acontecimientos; considerándose ciudadano del mundo y soldado, ha afrontado su labor como un mandato. Cuanto le acaecía no lo rechazaba como una desgracia que le sobrevenía por azar, sino como un encargo que se le hacía. «Esto, sea lo que fuere —decía— me corresponde; es penoso, difícil, más en esto precisamente empeñaremos nuestras fuerzas.»

13 Necesariamente, pues, se mostró grande quien nunca deploró sus males, nunca se lamentó de su suerte; se dio a conocer a muchos, brilló no de otra suerte que la luz en medio de las tinieblas, y atrajo hacia sí la atención de

485 Los rasgos que definen al hombre virtuoso están plasmados en los §§ 10-15, frente a los que caracterizan al malvado (20-22); el primero siempre igual a sí mismo, y el segundo en constante mutación.

todos por su placidez, por su dulzura y su serenidad igualmente inalterable para con los hombres y los dioses.

Poseía un alma perfecta, elevada a la cumbre suprema 14 de la virtud, encima de la cual sólo se halla el espíritu divino, del que una partícula ha descendido a este corazón mortal[486], el cual nunca se revela más divino que cuando piensa en su mortalidad y reconoce que el hombre ha nacido para morir y que este cuerpo no es una mansión definitiva, sino un albergue —por cierto, de breve duración—, que debemos abandonar cuando nos damos cuenta de que somos molestos a quien nos hospeda.

Digo, querido Lucilio, que la mejor prueba de que el 15 alma procede de una región más alta está en que considera vil y mezquina esta realidad en que vive, en que no teme salir de ella; en verdad, sabe a dónde debe encaminarse quien recuerda de dónde procede. ¿No vemos, acaso, qué incomodidades tan grandes nos acosan, qué mal se nos adapta este cuerpo? Ora nos dolemos de la cabeza, 16 ora del vientre, ora del pecho y de la garganta; unas veces nos torturan los nervios, otras los pies, otras la disentería, otras el catarro; unas veces nos sobra la sangre, otras nos falta; de una y otra parte nos vemos asediados y expulsados. Tal suele acontecer a los que moran en mansión ajena.

Sin embargo, nosotros a quienes ha tocado en suerte 17 un cuerpo tan lánguido, forjamos planes para la eternidad y alcanzamos con nuestra esperanza tanto como puede prolongarse la vida humana, nunca satisfechos con cantidad alguna de dinero, ni con poder alguno. ¿Qué puede haber

486 Relevante la afirmación de que, por encima del espíritu perfecto del sabio, sólo se halla el espíritu de Dios, «del que una partícula ha descendido a este corazón mortal» *(ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit).*

más desvergonzado, qué más insensato que esto? Nada es suficiente para los destinados a morir, mejor aún, para los que se están muriendo; cada día que pasa nos hallamos, en verdad, más cerca del último día y todas las horas nos empujan a aquel lugar en el que hemos de perecer.

18 Considera en cuán gran ceguera se halla nuestra alma: esto que muestro como futuro acontece ahora mismo y una gran parte de él ya se ha realizado; en efecto, el tiempo que hemos vivido se encuentra ya en la misma situación en que estaba antes de que lo hubiéramos vivido. Pero nos equivocamos los que tememos el último día, ya que todos contribuyen por igual a la muerte. El peldaño aquel en que nos fallan las fuerzas no provoca el agotamiento, sino que lo revela; el último día llega a la muerte, pero todos se acercan a ella; ésta nos va consumiendo, no nos arrebata de súbito. Por ello, un alma grande, consciente de poseer una naturaleza más noble, se esfuerza, es cierto, en obrar con rectitud y diligencia en esta residencia en que se encuentra: sin embargo, no juzga de su pertenencia ninguna cosa de las que tiene en su derredor, sino que, cual peregrino presuroso, usa de ellas como recibidas en préstamo.

19 Al contemplar a un hombre con tal entereza, ¿cómo no se insinuará en nosotros la idea de un temperamento excepcional? Sobre todo si, como he dicho, su coherencia muestra que es auténtica su grandeza. En la verdad persiste la continuidad, la falsedad no perdura. Los hay que unas veces son Vatinios, otras Catones[487]; ora Curio[488]

[487] Sobre P. Vatinio y Catón de Útica, cf. *Ep.* 118, 4, n. 473.

[488] Es Curio Dentato, de la misma época que Fabricio Luscino (cf. n. 483) y amigo de éste y de Coruncanio. Combatió victoriosamente

es poco austero para ellos, Fabricio poco pobre, Tuberón[489] poco frugal y no se satisface con objetos de poco valor; ora rivalizan en riqueza con Licino[490], en festines con Apicio[491], en placeres con Mecenas[492].

La señal más evidente de un espíritu de mala índole es la indecisión y el vaivén continuo entre la simulación de la virtud y el amor al vicio. 20

> *A menudo poseía doscientos esclavos, a menudo sólo diez; ora se llenaba la boca hablando de reyes y tetrarcas y de toda clase de grandezas, ora decía: «que no me falte una mesa de tres pies, una concha llena de sal pura y una toga, aunque burda, que pueda protegerme del frío». Aunque hubieras dado un millón a este hombre austero, contento con poco, a los cinco días nada le quedaba*[493].

Son muchos los hombres parecidos a éste que describe Horacio Flaco, jamás iguales, ni siquiera semejantes a sí mismos; hasta tal punto yerran en direcciones opuestas. ¿He dicho que son muchos? Falta poco para que sean 21

contra los samnitas y el rey Pirro. De gran austeridad, ya que, a pesar de sus grandes conquistas, no quiso para sí más que las siete yugadas de tierra que se le daban a cada soldado. Tres veces cónsul es una figura a destacar en la historia de Roma.

[489] Varias veces citados (cf. *Ep.* 95, 72; 98, 13; 104, 21 y nn. 262, 288, 334), tanto Fabricio como Tuberón.

[490] Sobre Licino, cf. *Ep.* 119, 9, n. 478.

[491] Sobre Apicio, cf. *Ep.* 95, 42, n. 248.

[492] Muchas veces citado: cf. *Ep.* 101, 10-14 y 114, 4-7, nn. 305, 423, 426-27.

[493] Hor., *Sát.* I 3, 11-17. El poeta se refiere a Tigelio Hermógenes, célebre músico de Cerdeña y cantor favorito de J. César y de Octaviano Augusto; criticado aquí por su increíble inconstancia y sus muchos caprichos, que lo llevaban a no tener miramientos por nada, ni por nadie.

todos. No hay ni uno que no cambie cada día su propósito y su deseo: ora quiere tener una esposa, ora una amante; ora quiere ser rey, ora actúa como si nadie fuera un siervo más obsequioso; ora se hincha hasta provocar la envidia, ora se rebaja y empequeñece humillándose más que los verdaderamente abatidos; ora desparrama el dinero, ora lo arrebata.

22 Así, principalmente, se descubre la falsedad del alma imprudente: se muestra siempre diferente y —lo que considero más vergonzoso— es desigual a sí misma. Juzga tú un gran mérito representar un mismo personaje. A excepción del sabio, nadie representa un mismo papel, los demás presentamos muchas caras. Unas veces te daremos la impresión de ser frugales y responsables, otras de ser pródigos e inconstantes; cambiamos en seguida de personaje y asumimos uno contrario al que hemos abandonado. Por consiguiente, exige de ti mismo conservarte hasta el final tal como has decidido mostrarte; obra de suerte que puedas ser alabado, pero si no, al menos reconocido. De alguien que viste ayer puede decirse con razón: «Éste ¿quién es?» Tan grande es su transformación.

121

Todos los animales tienen conciencia de su constitución[494]

En el marco de la filosofía moral se trata de investigar la naturaleza de los animales. Éstos tienen conciencia de su constitución por cuanto

[494] Como ya dijimos en *Séneca. Epístolas*... I, pág. 25, esta epístola y la siguiente son complementarias: la primera afirma que los animales

mueven sus órganos de modo espontáneo y ágil en ocasiones a pesar del dolor. No es que capten la definición de la estructura animal, sino de su propia estructura. El niño no sabe qué es ser animal, pero se siente animal, y con el tiempo se adapta también a su condición de animal racional (1-16). Todo animal armoniza primero consigo mismo, y el cuidado de sí mismo es innato; no teme más de lo debido. En verdad, se ve impulsado por naturaleza a conocer los seres nocivos para él, los animales que lo pueden destruir, adaptándose a su constitución (17-24).

Me promoverás un pleito —lo estoy viendo— cuando te haya propuesto el pequeño tema de hoy, al que me he aplicado con bastante insistencia; sin duda exclamarás de nuevo: «¿Qué tiene que ver esto con las costumbres?» Mas puedes dar voces, mientras en primera instancia te enfrento a otros con quienes querellarte, Posidonio[495] y Arquidemo[496] (éstos aceptarán el litigio), luego te diré: no toda materia moral hace buenas las costumbres[497]. 1

Unas cosas se refieren a la nutrición del hombre, otras a su ejercicio, otras a su vestido, otras a su enseñanza, otras a su diversión; mas todas tienen que ver con el hombre, aunque no todas lo hagan mejor. Diversas enseñanzas 2

tienen conciencia de su constitución natural, la segunda se refiere a los vicios antinaturales a evitar.

[495] Posidonio de Apamea ha sido citado repetidamente en las *Epístolas*. Últimamente en 113, 28, n. 418.

[496] Arquidemo (o Arquedemo) de Tarso (s. II a. C.) fue discípulo de Diógenes de Seleucia y fundó una escuela estoica en Babilonia. Escribió sobre la historia de la naturaleza y sobre la ética.

[497] La filosofía moral no era, para Séneca, tan sólo un conjunto de medios para regular la conducta humana. *Mores* (costumbres) significan todo lo humano, desde la existencia del hombre en el mundo hasta la conducta de las ciudades. Así esta parte de la filosofía se ocupa de la naturaleza del hombre, analiza los valores en función de esta naturaleza y luego las acciones, o sea, la realidad objetiva de las conductas (cf. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience...*, págs. 320-321).

afectan de modo diverso al orden moral: unas lo corrigen y regulan, otras investigan su origen y naturaleza.

3 Cuando examino por qué la naturaleza ha creado al hombre, por qué lo ha antepuesto a los restantes animales, ¿piensas que me he alejado mucho del orden moral? No es cierto. En efecto, ¿cómo sabrás qué conducta debes observar si no descubres qué es lo mejor para el hombre, si no examinas su naturaleza? Solamente entonces sabrás qué debes hacer y qué evitar, cuando aprendas cuáles son tus deberes con la naturaleza.

4 «Yo —replicas— quiero aprender el modo de albergar menos codicia, menos temores. Líbrame de la superstición; muéstrame que es fútil y vano esto que llamamos felicidad, a lo que muy fácilmente se le puede prefijar una sílaba.» Satisfaré tu deseo: exhortaré a la virtud y fustigaré los vicios. Aunque alguien me considere, en este particular, excesivo y desmesurado, no cejaré en perseguir la injusticia, en reprimir las pasiones desenfrenadas, en contener los placeres, que se mudarán luego en dolor, y en impedir a voces los malos deseos. Y ¿por qué no? Si son las mayores desgracias las que deseamos y todas las palabras de condolencia surgen de las felicitaciones.

5 Entretanto, permíteme examinar esas cuestiones que parecen un poco más alejadas del orden moral. Queríamos saber si en todos los animales existe la conciencia de la propia constitución[498]. Ahora bien, que la poseen lo evidencia, sobre todo, el hecho de que mueven sus miembros de modo apropiado y expedito, no de otra suerte que si estuvieran adiestrados para ello; no hay ni uno que carezca de flexibilidad en el uso de sus órganos. El artista maneja con destreza los útiles de su arte, el timonel dirige hábilmente el gobernalle, el pintor escoge muy rápidamente los numerosos y variados colores que ha dispuesto ante sí para plasmar la semejanza del objeto y, con mirada y mano ágiles, va y viene de la paleta al cuadro: así mismo el animal es flexible en todo el ejercicio de su actividad.

Solemos admirar a los diestros en danzar, por cuanto 6
sus manos son hábiles para toda expresión de actitudes y sentimientos y sus gestos consiguen la velocidad de la palabra: lo que a ellos les procura el arte, a los animales la naturaleza. Nadie mueve con dificultad sus miembros, nadie vacila en el uso de sus facultades. Así obran los animales recién nacidos, con este saber surgen a la vida; nacen adiestrados.

«Los animales —se objeta— mueven adecuadamente 7
sus miembros, porque si los moviesen de otra manera, sentirían dolor. Así, pues, como decís vosotros, se ven forzados, y es el temor, no su voluntad, el que los empuja por el recto camino.» Esta objeción es falsa, pues son lentos los animales a los que fuerza la necesidad; en cambio, la agilidad acompaña a los que se mueven espontáneamente. Tan cierto es que no les obliga a este movimiento

---

[498] A partir del § 5 hasta el final se refiere el filósofo casi ininterrumpidamente al concepto de *oikeîōsis*, traducido por Cicerón certeramente por *conciliatio sui:* es la tendencia de todo ser vivo, desde la planta hasta el hombre, a asegurar su pervivencia. Es, pues, un concepto de gran importancia en el sistema estoico. Séneca apela a la experiencia: es un hecho que cada ser vivo se adapta a su conservación, y ello no como efecto de un enderezamiento, ni como fruto de una reflexión de la que son incapaces los vivientes desprovistos de razón, sino que debe de tratarse de una tendencia primitiva, resultado de la toma de contacto con el mundo. La *conciliatio sui* es la consecuencia de la existencia misma del ser vivo en particular: si la razón o *logos* domina el universo ningún ser quiere su aniquilación, de lo contrario la creación se negaría a sí misma (cf. GRIMAL, *ibid.*, págs. 37 y 368-370).

el miedo al dolor que, a pesar del dolor, se esfuerzan en realizar su movimiento natural.

8 Así el bebé que intenta ponerse de pie y se ejercita en caminar solo, apenas comienza a tantear sus fuerzas cae y se levanta llorando otras tantas veces, hasta que a través del sufrimiento se ejercita en la actividad que exige la naturaleza. Ciertos animales de dorso muy duro, colocados de espaldas, van girando, sacan fuera los pies y los tuercen hasta que vuelven a su posición normal. Ningún dolor experimenta la tortuga, vuelta de espaldas, sin embargo está inquieta por el deseo de su posición natural y no cesa de hacer esfuerzos y moverse hasta que logra apoyarse en los pies.

9 Así, pues, todos los animales tienen conciencia de su constitución y, por lo mismo, un uso tan expedito de sus miembros; y el mejor indicio que tenemos de que surgen a la vida con tal conocimiento está en que ningún animal en absoluto se muestra torpe en el uso de sus órganos.

10 «La constitución —arguyen— es, como vosotros afirmáis, una forma de comportarse el elemento rector del alma respecto del cuerpo. Este concepto tan enigmático y sutil que vosotros apenas podéis explicar, ¿cómo lo puede entender el niño? Sería necesario que todos los animales naciesen con capacidad dialéctica, para que pudiesen entender esta definición oscura para gran número de los hombres que visten toga.»

11 La objeción sería verdadera si yo dijera que los animales entienden la definición del concepto «constitución» y no su propia constitución. La naturaleza se entiende con más facilidad que se explica. Así el niño ignora qué es una constitución, pero conoce su constitución; desconoce qué es un animal, pero siente que lo es.

Por otra parte conoce su constitución de forma ruda, 12
genérica y oscura. Igualmente nosotros tenemos conciencia de poseer un alma, pero qué es el alma, dónde reside, qué cualidades tiene y de dónde procede lo ignoramos. Como nosotros tenemos el sentimiento de nuestra alma, aunque ignoremos su naturaleza y su sede, así todos los animales tienen el sentimiento de su constitución. En verdad, es necesario que sientan aquel principio por el que sienten los demás seres; es necesario que tengan conciencia de aquel principio al que obedecen y que los rige.

Cada uno de nosotros comprendemos que existe algo 13
que mueve nuestros impulsos, pero ignoramos qué cosa es. Y sabemos que tenemos nuestros instintos: cuáles son y de dónde provienen lo ignoramos. Así, también, los niños y los animales tienen conciencia de su principio rector, pero no suficientemente clara, ni tangible.

«Decís —se objeta— que todo animal se adapta antes 14
de nada a su constitución, que la constitución del hombre es racional y que, por lo tanto, el hombre se adapta a sí mismo no como animal, sino como racional; en efecto, el hombre se ama a sí mismo por aquel componente que lo constituye hombre. En consecuencia, ¿cómo el niño puede adaptarse a la constitución racional cuando todavía no es racional?»

Cada edad posee su peculiar constitución, una es la del 15
niño, otra la del muchacho, otra la del joven, otra la del viejo: todos se adaptan a la constitución que les corresponde. El niño carece de dientes: se adapta a esta su constitución. Le han nacido los dientes: se adapta a tal constitución. En verdad, también la brizna de hierba que se ha de transformar en paja y en grano tiene una constitución cuando es tierna y apenas emerge del surco; otra cuando crece y se apoya en el débil tallo que, con todo, sostiene

el peso; otra cuando amarillea disponiéndose para la trilla y su espiga se ha endurecido: cualquiera que sea la constitución que le corresponde, la mantiene y se adapta a ella.

16 Diferente es la edad del niño, la del muchacho, la del joven y la del viejo; sin embargo, yo que he sido niño, muchacho y joven soy uno mismo. Así, aunque cada uno tenga diferentes constituciones, su adaptación a cada constitución es una misma. En efecto, la naturaleza no me confía a un niño, a un joven o a un viejo, sino a mí mismo. De ahí que el niño se adapte a aquella constitución que entonces es la del niño, y no a aquella que será la del joven, pues aunque espere un estado de mayor desarrollo en que transformarse, no deja de ser conforme a la naturaleza el estado en que nace.

17 Antes que nada, el animal se adapta a sí mismo, ya que debe existir alguna cosa a la que se ordenen las demás. Busco placer. ¿Para quién? Para mí; luego tengo cuidado de mí mismo. Rehúyo el dolor. ¿En provecho de quién? De mí; luego tengo cuidado de mí mismo. Si todo lo realizo en atención a mi persona, antes que nada es el cuidado de mi persona. Tal se encuentra en todos los animales, y no se les infunde, sino que nace con ellos.

18 La naturaleza da vida a sus hijos, no los abandona, y puesto que la tutela más segura viene del más próximo, cada cual queda confiado a sí mismo. Por ello, como he indicado en las epístolas precedentes, hasta los animales más tiernos, apenas salidos del útero materno o del huevo, conocen de inmediato lo que para ellos es perjudicial y evitan lo que es mortífero; expuestos al peligro de las aves rapaces, se espantan hasta de la sombra de éstas cuando pasan volando. Ningún animal surge a la vida sin miedo a la muerte.

«¿Cómo —se preguntan— un animal recién nacido puede tener conocimiento de lo que es para él saludable o mortal?» Ante todo queremos saber si el animal posee el conocimiento, no cómo lo posee. Pero que existe en él tal conocimiento se evidencia por el hecho de que no haría nada distinto en el supuesto de poseerlo. ¿Por qué motivo la gallina no huye del pavo real, ni de la oca, pero sí del gavilán mucho más pequeño y al que ni siquiera conoce? ¿Por qué motivo los polluelos temen al gato y no al perro? Es evidente que existe en ellos el conocimiento de cuanto les puede ser nocivo, no adquirido por la costumbre, debido a que toman precauciones antes de tener experiencia. 19

Además, para que no pienses que esto acontece por azar, no temen más de lo que deben, ni jamás se olvidan de tener precaución y diligencia: su modo de huir de lo pernicioso es siempre el mismo. Tampoco se hacen más miedosos con la edad; por donde se aprecia claramente que no adquieren tal disposición por costumbre, sino por el instinto natural de su conservación. Lento y mudable es cuanto enseña la experiencia: cuanto infunde la naturaleza es igual para todos y constante. 20

No obstante, si me lo pides, te diré cómo todo animal se ve impulsado naturalmente a discernir las cosas perjudiciales. Se da cuenta de que está hecho de carne, por lo mismo que se da cuenta de aquello que puede desgarrar, quemar o destruir su carne, de cuáles son los animales dispuestos para dañarlo: de éstos forma una imagen hostil y dañina. Estas reacciones están relacionadas entre sí; al mismo tiempo que un ser procura su conservación busca lo que le será útil y teme lo que le será nocivo. Es natural el impulso hacia lo útil, como es natural la aversión a lo nocivo; sin ninguna deliberación que lo indique, sin 21

advertencia alguna se realiza todo lo que prescribe la naturaleza.

22 ¿No ves cuán notable es la precisión de las abejas para construir las colmenas, cuán grande la concordia por parte de todas para realizar un trabajo compartido? ¿No ves cómo ningún mortal puede reproducir la tela de araña, cuán trabajoso resulta componer los hilos, unos dispuestos en línea recta para dar solidez, otros discurriendo en círculo, de más espesos a más claros, de forma que los animales más pequeños, para cuyo daño se extiende la trama, queden apresados como en una red?

23 Esta habilidad es innata, no aprendida. Por lo tanto, no existe un animal más diestro que otro: comprobarás que son iguales las telas de las arañas, igual en los panales el orificio de todos los hexágonos. Es mudable todo cuanto el arte enseña; mas viene con igual medida lo que la naturaleza otorga. Ésta a los animales les ha infundido sobre todo el instinto de conservación de sí mismos y la habilidad para ello, y, por ello, también empiezan a un mismo tiempo a aprender y a vivir.

24 Y no es sorprendente que nazcan con tal disposición, sin la cual nacerían en vano. El primer instrumento que la naturaleza les ha otorgado para su conservación es la adaptación y el amor a sí mismos. No podrían estar a salvo, si no lo quisieran; en verdad, esto por sí solo no sería provechoso; pero sin esto nada sería provechoso. Mas en ninguno hallarás menosprecio de sí mismo, ni siquiera descuido; hasta los animales mudos e irracionales, aunque para lo demás sean torpes, son habilidosos para vivir. Observarás que aquellos que son inútiles para los demás, esos mismos no descuidan sus cosas.

122

Contra los trasnochadores y los que no secundan la naturaleza

Algunos, invirtiendo la finalidad propia del día y de la noche, empiezan a dormir al salir el sol y no abren los ojos hasta el anochecer. Como los pájaros que se crían para los festines, tienen un aspecto repulsivo, pero su alma está todavía peor (1-5). Contra la naturaleza obran también los que beben en ayunas, los que cambian el vestido con el de las mujeres, los que codician las rosas en invierno, los que plantan vergeles en lo alto de las torres, los que sitúan los fundamentos de las termas dentro del mar. Para Séneca estos hombres están como muertos. La causa principal de esta enfermedad radica en el hastío de la vida. Y el remedio está en seguir la naturaleza que todo lo hace fácil (6-19).

Los días experimentan una pérdida; se han acortado 1
un poco, pero de forma que dejen todavía amplio espacio a quien se levanta, por así decirlo, con el mismo día. Más diligente y virtuoso es aquel que lo aguarda y acoge su primer resplandor; reprobable el que yace en el lecho, amodorrado, cuando el sol está ya alto, y comienza su vigilia a mediodía; y aun para muchos es éste un tiempo matinal.

Hay gente que ha invertido las tareas del día y de la 2
noche, y no entreabren los ojos fatigados por la orgía de la víspera antes de que la noche vuelva a reaparecer. Cual es el caso de aquellos que la naturaleza, en frase de Virgilio, ha colocado bajo nuestros pies en regiones opuestas de la tierra:

y cuando el sol naciente con sus jadeantes corceles
alienta sobre nosotros, a ellos el Véspero encarnado los
ilumina con su tardío resplandor[499],

tal la vida, que no el país, de estos hombres es contraria a la de todos los demás.

3 Se hallan en la misma ciudad ciertos antípodas que, según afirma Marco Catón[500], no han visto ni el orto del sol ni el ocaso. ¿Crees tú que éstos saben cómo deben vivir, si ignoran cuándo? ¿Y temen la muerte en la que se han sepultado en vida? Son de augurio tan funesto como las aves nocturnas. Por más que pasen sus noches entre vino y perfumes, por más que consuman el tiempo de su depravada vigilia comiendo manjares cocidos a fuego lento, distribuidos en muchos servicios, no banquetean, sino que celebran sus propios funerales. Es, en verdad, de día cuando se rinde a los muertos los obsequios fúnebres. Mas, ¡por Hércules!, para el hombre laborioso ningún día se hace largo. Prolonguemos la vida: su cometido y razón de ser es la acción. Pongamos límites a la noche y transfiramos al día algo de su tiempo.

4 Las aves que se destinan para los festines, a fin de que en estado de inmovilidad engorden más fácilmente se las mantiene en lugar oscuro, de este modo sin hacer ejercicio la hinchazón penetra en su cuerpo inactivo y la grasa inerte se desarrolla en ellas al estar continuamente en la sombra. Mas los cuerpos de estos hombres que se han entregado a las tinieblas, se ven repulsivos, dado que presentan un color más preocupante que el de los que palidecen por enfermedad: lánguidos y frágiles, están blanquecinos y, aunque vivos, su carne es cadavérica. No obstante, podría afirmar que éste es el menos grave de sus males: ¡cuánta mayor oscuridad hay en su espíritu!; está atónito en su intimidad, se halla en tinieblas, envidia a los ciegos. ¿Quién jamás ha tenido ojos para servirse de ellos en la oscuridad?

¿Preguntas cómo se genera en el alma este vicio de re- 5
chazar el día y transferir a la noche la vida entera? Todos los vicios pugnan contra la naturaleza, todos desertan del orden debido; tal es el propósito del desenfreno: complacerse en la perversidad, y no sólo alejarse de la virtud, sino separarse de ella lo más lejos posible y colocarse luego en el extremo opuesto.

¿No te parece que viven en contra de la naturaleza los 6
que beben en ayunas, que reciben el vino en sus venas vacías y van a comer embriagados? En verdad, es vicio frecuente en los jóvenes que cultivan su energía física el de beber casi en el mismo umbral del baño entre compañeros desnudos; más aún embriagarse y, a continuación, frotarse el sudor que se han provocado con la frecuente absorción de bebidas calientes. Beber después de la comida o de la cena es cosa vulgar; eso lo hacen los padres de familia toscos e ignorantes del verdadero placer: a ellos no les deleita aquel vino que se derrama sobre los alimentos, sino el que penetra libremente hasta los nervios; les gusta aquella embriaguez que encuentra el estómago vacío.

¿No te parece que viven en contra de la naturaleza los 7
que cambian su vestido con el de las mujeres? ¿No viven en contra de la naturaleza los que propugnan el esplendor de la mocedad en una edad ya no adecuada? ¿Qué puede

499 *Geórg.* I 250-251. En el contexto, la zona habitada por los humanos se opone al polo antártico. *Vesper* la estrella de la tarde, en medio del resplandor rojizo del Poniente, alumbra los fuegos de la tarde. Nada describe mejor la aparición de las estrellas, una por una, a medida que el crepúsculo da paso a la noche.

500 Cf. IORDAN, *Cato, Dict.* 76.

haber más cruel y miserable que esto? ¿Ése no llegará nunca a ser hombre para poder soportar largo tiempo la pasión de un hombre? ¿Y mientras el sexo debía haberlo sustraído al oprobio, ni siquiera la edad lo sustraerá?

8 ¿No viven en contra de la naturaleza los que desean rosas en el invierno y, con la infusión de agua caliente y el oportuno cambio de lugar, hacen surgir el lirio en la fría estación? ¿No viven en contra de la naturaleza los que plantan en lo alto de las torres vergeles, cuyos árboles se agitan sobre los techos y las terrazas de sus casas, echando raíces en lugares hasta los que difícilmente hubieran podido llegar sus copas? ¿No viven en contra de la naturaleza los que sitúan dentro del mar los fundamentos de sus termas, y que sólo les parece que nadan a placer cuando los estanques de agua caliente son sacudidos por el oleaje y la tempestad?

9 Puesto que se han propuesto querer todas las cosas contra el orden de la naturaleza, a la postre se apartan totalmente de ella. «Amanece: es tiempo de dormir. Todos descansan: practiquemos ahora la gimnasia, paseemos en litera, tomemos el almuerzo. Se aproxima ya la aurora: es el momento de cenar. No debemos obrar como lo hace el vulgo; es cosa deshonrosa vivir de modo trivial y ordinario. Abandonemos el día que luce para todo el mundo: procurémonos una mañana propia y exclusiva para nosotros.»

10 Éstos para mí están como muertos; en verdad, ¡cuán poco distan de una muerte, y por cierto cruel, quienes viven a la luz de las antorchas y las velas!

Recuerdo que tal vida llevaban muchos en la misma época entre los que se contaba también Acilio Buta[501],

[501] Personaje sólo conocido por este pasaje de Séneca.

un antiguo pretor; a éste, cuando reconocía su pobreza, después de haber dilapidado un inmenso patrimonio, Tiberio le dijo: «Te has despertado tarde.»

Julio Montano, un poeta discreto, conocido por la amistad y más tarde por la indiferencia que le mostraba Tiberio, iba recitando un poema[502]; con mucha complacencia introducía en él salidas y puestas de sol. Por ello, como un oyente se indignara de que hubiera recitado el día entero y afirmara que no se debía acudir a sus lecturas Pinario Nata[503] dijo: «Nunca podría comportarme más liberalmente; estoy dispuesto a escucharle desde la salida del sol hasta el ocaso.» 11

Cuando hubo recitado estos versos: 12

Febo comienza a lanzar sus ardientes llamas y la rubicunda claridad del día comienza a difundirse; ya la triste golondrina comienza a introducir el alimento en los nidos bulliciosos y con su dulce pico lo reparte a sus hijos, dispuesta a repetir la acción,

Varo[504], caballero romano, camarada de Marco Vinicio[505], adicto a las cenas suntuosas de las que se hacía merecedor

[502] Julio Montano de Esmirna, poeta épico y elegíaco (cf. SÉN. RET., *Contr.* 71, 27) celebrado por OVIDIO (cf. *Pónt.* IV 16, 11-12), era de tal suerte presuntuoso que pretendía compararse con Virgilio. Para los pasajes citados de él, cf. MOREL, *Iul. Mont.*, frs. 1 y 2.

[503] Pinario Nata, con nombre ilustre, fue un protegido de Sejano (cf. TÁC., *An.* XIV 34).

[504] Quintilio Varo es el hijo del Varo tristemente célebre por haber sido derrotado y exterminado con sus legiones por el caudillo germano Arminio en el bosque de Teutenburgo. En el año 9 a. C., tomaba parte en los ejercicios de declamación (cf. SÉN. RET., *Contr.* I 3, 10).

[505] Marco Vinicio era el hijo de P. Vinicio, al que se refiere la *Ep.* 40, 9. A partir del 33 d. C., fue el esposo de Julia Livila, hija de Germánico (cf. TÁC., *An.* VI 15), y envenenado por Mesalina.

por su cáustico lenguaje, exclamó: «Buta empieza a dormir.»

13 Luego, habiendo recitado lo que sigue:

Ya los pastores han retirado sus ganados a los establos, ya la noche comienza a difundir el inoperante silencio a las tierras adormecidas,

el propio Varo afirmó: «¿Qué dices? ¿Ya es de noche? Iré a dar los buenos días a Buta.»

Nada era más sabido que este su comportamiento en contradicción con los demás, el cual, como he dicho, muchos mantenían en aquel tiempo.

14 Mas el motivo por el que algunos se comportan así no está en que piensen que la propia noche presente algún aspecto más agradable, sino en que nada de lo usual les resulta grato, y la luz es molesta para la mala conciencia[506]; igualmente el día que luce de balde se hace odioso a quien anhela o desprecia cada cosa, según que haya sido adquirida a un precio grande o pequeño. Además, los libertinos quieren que, mientras viven, se hable de su vida, porque, si es silenciada, creen que se fatigan en vano. Así, pues, de vez en cuando realizan alguna acción que despierte habladurías. Muchos devoran sus bienes, muchos tienen amantes: para alcanzar nombradía entre esta gente no basta sólo con realizar una acción disoluta, sino una que sea notoria; en medio de una ciudad tan atareada, la perversidad ordinaria no provoca comentarios.

506 Si en el tratado *De vita beata* y, en general, antes del año 59 d. C., la conciencia es para Séneca fuente de felicidad, a partir de esa fecha resulta una fuente de tormentos para quienes han cometido una falta. Así en *Ep.* 12, 9; 43, 5; 105, 8, y aquí mismo.

Hemos oído contar a Pedón Albinovano[507] (era, en 15
efecto, un exquisito narrador) que tenía su habitación encima de la casa de Sexto Papinio, uno de la multitud de hombres hostiles a la luz. «Oigo —decía él— a la tercera hora de la noche el chasquido de los azotes. Pregunto qué hace: me dicen que pasa las cuentas con los esclavos. Oigo hacia la sexta hora de la noche unos gritos apremiantes. Pregunto de qué se trata: me dicen que ejercita su voz. Sobre la octava hora de la noche pregunto qué significa aquel sonido de ruedas: me dicen que va de paseo.

»Al amanecer la gente va de un lado para otro, llaman 16
a los esclavos, los despenseros y cocineros están alborotados. Pregunto de qué se trata: me dicen que ha pedido vino melado y una papilla de espelta, que ha salido del baño. '¿Su cena —insistes— rebasaba los límites del día?' En absoluto; sin duda vivía muy frugalmente; sólo consumía la noche.» Por ello, Pedón respondía a algunos que lo tachaban de avaro y harapiento: «Lo podéis tachar también de licnobio (que vive a la luz de las lámparas).»

No debes soprenderte de encontrar tantas peculiarida- 17
des de vicios: son variados, presentan innumerables caras y no podemos clasificar todas sus especies. El cultivo de la virtud es simple, el de la maldad es múltiple y abarca desviaciones todo lo sorprendentes que quieras. Lo propio

507 Pedón Albinovano vivió en la época de Augusto y fue autor de una *Teseida* y de otra epopeya sobre los acontecimientos de su tiempo, de la cual el fragmento que narra la llegada de la flota de Germánico a orillas del mar del Norte se halla en SÉN. RET., *Suas.* I 15. Su descripción resulta vigorosa y potente como una vivencia personal. En efecto, se encontraba en el séquito de Germánico (el año 16 d. C.) y experimentó el gozo inmenso de avanzar con las legiones que habían derrotado a Arminio, el terrible enemigo de Germania. Fue también autor de epigramas.

acontece con las costumbres: para los que secundan la naturaleza son fáciles, expeditas, presentan escasas diferencias; los que se apartan de la naturaleza se diferencian muchísimo entre sí y de todos los demás.

18 Mas, según creo, la causa principal de esta enfermedad radica en el desprecio de la vida común. Como se distinguen del resto por su vestido, por la exquisitez de sus cenas, por la elegancia de sus vehículos, así también quieren distinguirse en la distribución del tiempo. No quieren cometer delitos vulgares aquellos para quienes la recompensa de su delito es la infamia. En pos de ella van todos estos que, por así decirlo, viven a la contra.

19 En consecuencia, Lucilio, hemos de mantener el camino que la naturaleza nos ha prescrito, sin desviarnos de él: a quienes la siguen todo les resulta fácil y expedito, a quienes se obstinan contra ella su vida no es otra cosa que un remar contra corriente.

123

Es necesario practicar el verdadero estoicismo

En la quinta de Alba, Séneca dispone de un pan malo, pero piensa que el vientre morigerado es un gran componente de la libertad. Encuentra gran placer en que la fatiga se acostumbre a satisfacerse ella sola. Ha comprendido que muchas cosas eran superfluas cuando le han venido a faltar (1-7). Hay que evitar la conversación de los que elogian el vicio: llegan a decir que la virtud no vale, que la felicidad está en el disfrute de la vida. En cambio, hemos de ejercitarnos en no temer cuanto nos repele: fatiga, dolor, muerte, y en no desear cuanto nos atrae: riquezas, ambición, placer. Y no sólo dañan quienes elogian el placer, sino quienes exhortan al vicio con la apariencia de estoicismo (8-17).

Agotado por un viaje más ingrato que prolongado, he 1
llegado a mi quinta de Alba avanzada la noche: no encuentro nada preparado, excepto a mí mismo. Así, pues, pongo mi fatiga sobre la cama y acepto benévolo el retraso del cocinero y del panadero. En efecto, hablo conmigo mismo sobre el hecho de que nada resulta molesto si lo acoges con buen ánimo, nada resulta indignante si tú mismo no añades algo con tu indignación.

Mi panadero no tiene pan; pero lo tiene el administra- 2
dor, lo tiene el portero, lo tiene el granjero. «Pan malo», replicas. Aguarda: se hará bueno, el hambre te lo convertirá hasta en tierno y candeal. Por ello, no debes comer antes que ella te lo ordene. Así, pues, esperaré y no comeré hasta que comience a tener buen pan o deje de desdeñar el malo.

Es necesario acostumbrarse a la escasez: muchas difi- 3
cultades por el lugar y por el tiempo se les presentarán, incluso a los ricos y bien dotados para el placer, que pondrán obstáculos a sus deseos. Nadie puede alcanzar todo cuanto quiere; puede, ciertamente, no desear lo que no posee, y servirse con alegría de los bienes que se le han ofrecido. Una gran parte de la libertad está en el vientre bien morigerado y capaz de soportar las privaciones.

No es posible valorar cuán grande es el placer que ex- 4
perimento por el hecho de que mi fatiga se habitúa a reanimarse ella sola: no pido masajistas, ni baño, ni cualquier otro remedio que no sea el tiempo. En verdad, el cansancio que el trabajo ha procurado lo elimina el reposo. Esta cena corriente me resultará más grata que un banquete inaugural.

He sometido justamente mi alma a un ejercicio impro- 5
visado, que por lo mismo resulta más simple y auténtico, puesto que, cuando uno se ha preparado e impuesto la

paciencia, no se muestra igualmente la medida de la verdadera firmeza: las pruebas más convincentes son las que uno ha dado de improviso, si no sólo contempla las contrariedades con resignación, sino también con serenidad; si no se encoleriza, ni pleitea; si compensa aquello que se le debería otorgar renunciando al deseo y juzga que algo falta a sus hábitos, pero nada a sí mismo.

6 No hemos comprendido cuán inútiles eran muchas cosas, sino cuando han comenzado a faltarnos; en verdad nos servíamos de ellas, no porque nos eran necesarias, sino porque las teníamos. Y ¡cuántas cosas nos procuramos ahora porque otros se las han procurado, porque la mayoría las posee! Entre las causas de nuestros males se cuenta el que vivimos siguiendo el ejemplo de los demás y no nos gobernamos por la razón, antes bien somos arrastrados por la costumbre. Lo que no querríamos imitar si lo hicieran pocos, cuando empiezan a hacerlo más lo secundamos como si fuera más honesto porque es más frecuente; y el error ocupa para nosotros el puesto de la verdad cuando se ha generalizado [508].

7 Ahora todos viajan precedidos de la caballería númida y llevando delante un tropel de corredores: sería vergonzoso que no hubiera nadie que apartara del camino a los viandantes que salen al paso, o que no atestiguara una gran polvareda que un hombre distinguido se acerca. Ahora todos disponen de mulos para transportar vasos de cristal, murrinos [509] y cincelados por obra de grandes artistas: sería vergonzoso que dieras la impresión de poseer sólo un equipaje tal que pudiera ser sacudido sin peligro de

508 Cf. *Ep.* 81, 29, donde se expresan conceptos similares.

509 Boella traduce: «de espato de flúor». La substancia de tales vasos era, pues, la fluorina o fluorita, que les confería gran valor.

romperse por los golpes. A todos los pajes se les hace caminar con el rostro untado para que ni el calor, ni el frío dañe su delicada piel: sería vergonzoso que no hubiera en el séquito algún esclavo cuyo rostro sano exigiera el cosmético.

Se debe evitar la conversación de todos éstos: son ellos 8
los que enseñan los vicios y los propagan de una parte a otra. Parecía ser la peor especie la de aquellos hombres que difunden la maledicencia: hay algunos que difunden los vicios. La conversación de estos hombres es muy nociva; en efecto, aunque no consiga resultados de inmediato, deposita sus gérmenes en el alma y, por más que nos hayamos separado de ellos, nos persigue el mal que después resurgirá.

Como los que han escuchado un concierto llevan en 9
sus oídos la melodía y dulzura del canto que dificulta el razonamiento y no permite aplicarse a cosas serias, así también la conversación de quienes adulan y elogian las acciones perversas perdura en el alma más tiempo que su sonido en los oídos. Y no resulta fácil expulsar del espíritu su dulce melodía: nos acompaña, perdura y vuelve a intervalos. Por lo mismo debemos cerrar los oídos a los discursos perversos, sobre todo al principio: cuando han hecho su entrada y, acogidos, se instalan dentro, tienen más osadía.

De ahí que se llegue a estas expresiones: «Virtud, filo- 10
sofía, justicia son el estrépito de palabras vacías; la única felicidad consiste en hacerse la vida agradable; comer, beber, gozar del patrimonio esto es vivir, esto es recordar que uno es mortal [510]. Los días se nos escapan y la vida

510 Posible reminiscencia de VIRG., *Geórg.* III 66-68.

transcurre de forma irreparable[511]. ¿Dudamos, acaso? ¿De qué sirve tener cordura, y a una vida no siempre apta para el placer, mientras puede y lo desea, imponerle entonces la sobriedad, anticiparse de este modo a la muerte y privarse ya ahora de cuanto ella nos ha de arrebatar? No tienes una amante, tampoco un mancebo que despierte los celos de la amante; cada día te muestras sobrio, cenas como si tuvieras que justificar a tu padre los gastos de la jornada: esto no es vivir, sino asistir a la vida de otro.

11 »¡Cuán gran locura supone preocuparse por los bienes del propio heredero y privarse uno de todo, de suerte que tu gran herencia lo convierta de amigo en enemigo tuyo!; en verdad, se gozará tanto más de tu muerte cuanto más haya recibido. No valores ni en un as a estos siniestros y huraños censores de la vida ajena, enemigos de la suya, pedagogos populares y no dudes en preferir una buena vida a una buena reputación.»

12 Tales voces deben evitarse, no de otra suerte que aquellas que no quiso Ulises oír cuando pasaba, sino atado a la nave[512]. Producen el mismo efecto: nos apartan de la patria, de los padres, de los amigos, de las virtudes, y nos impulsan a una vida torpe y vergonzosa, si no pasamos de largo. ¡Cuánto mejor es seguir el recto camino y elevarse hasta aquel estado en que sólo te sean gratas las acciones honestas!

13 Este objetivo lo podremos conseguir si tenemos en cuenta que existen dos clases de realidades: las que nos

[511] Cf. VIRG., *Geórg.* III 284, y *En.* X 467-69. Pero en Virgilio la velocidad con que transcurre el tiempo estimula también a trabajar y a propagar la fama con los hechos, lo que es obra de la virtud.

[512] En realidad se trata del canto de las Sirenas. Ulises se hizo atar al mástil de la nave para evitar la seducción del mismo: cf. HOM., *Od.* XII 1-78.

atraen y las que nos repelen. Nos atraen ciertamente las riquezas, los placeres, la hermosura, la ambición y las restantes cosas lisonjeras y agradables: nos repelen el trabajo, la muerte, el sufrimiento, la ignominia y la estrechez de vida. Por lo tanto, debemos ejercitarnos a fin de no temer estas penalidades y no codiciar aquellas ventajas. Esforcémonos en sentido contrario: alejémonos de los objetos seductores y lancémonos con ímpetu contra los hostiles.

¿No ves cuán distinta es la actitud de los que bajan 14
y de los que suben una cuesta? Los que van hacia abajo echan para atrás el cuerpo y los que van hacia arriba lo impulsan adelante. Porque si, al descender, inclinas su peso hacia la parte delantera o, si, al ascender, lo tiras hacia atrás, esto, Lucilio, supone consentir en el tropiezo. Hacia los placeres el camino es descendente, hacia las asperezas y penalidades, ascendente: en este caso impulsemos el cuerpo adelante, en el otro echémoslo para atrás.

¿Piensas, quizá, que digo ahora que para nuestros 15
oídos solamente son perjudiciales los que elogian el placer, los que infunden temor al sufrimiento, cosas ya de por sí terribles? Considero que también nos perjudican los que, bajo apariencia de estoicismo, nos exhortan a los vicios. En efecto, afirman con jactancia que sólo el sabio y docto es un buen amante. «Él sólo es apto para este arte; asimismo, el sabio es un gran experto en el arte de beber y de vivir en compañía. Indaguemos hasta qué edad los jóvenes deben ser amados.»

Dejemos estas bagatelas para las costumbres griegas, 16
y nosotros, por el contrario, apliquemos la atención a las siguientes enseñanzas: «Nadie es bueno por azar: la virtud debe aprenderse[513]. El placer es cosa baja y mezquina e

[513] La virtud, como la sabiduría, en tanto que constituyen un arte, deben aprenderse, pero «la virtud no se desaprende» *(Ep.* 50, 8).

indigna de aprecio alguno; nos es común con los animales mudos, y hacia él se lanzan los seres más ínfimos y despreciables. La gloria es cosa vana y voluble, y más inconstante que un soplo de aire. La pobreza no es un mal para nadie, excepto para el que se resiste a ella. La muerte no es un mal: ¿quieres saber qué es? La única ley igual para todo el linaje humano. La superstición es un error de mente insana: teme a los que debe amar y profana a los que rinde culto. En efecto, ¿qué diferencia existe entre negar a los dioses o profanarlos?»

17 Estas máximas hay que aprenderlas, sin duda aprenderlas profundamente: la filosofía no debe procurar pretextos al vicio. Ninguna esperanza de salvación tiene el enfermo al que su médico lo exhorta a la intemperancia.

124

La facultad que percibe el bien es la razón, no el sentido[514]

Se trata de una cuestión relacionada con el perfeccionamiento moral. Los hedonistas afirman que el bien es objeto de los sentidos, ya que el placer es el sumo bien; pero si censuramos a los esclavos del placer, reconocemos que es la razón el árbitro del bien y del mal (1-5). El bien lo procura lo que es conforme a la naturaleza, y el bien del hombre es la razón y ésta perfecta. En los seres inferiores se habla de «bien» por concesión benévola. El animal, incapaz de felicidad, lo es, asimismo de bienes auténticos (6-20). Ésta discusión es provechosa porque ejercita el espíritu y, sobre todo, muestra el bien propio del hombre, separa a éste de los animales y lo asocia con Dios (21-24).

514 Como ya indicamos *(Séneca. Epístolas...* I, pág. 26), esta epístola de recapitulación es el final del libro XX y de toda la obra epistolar conservada. Séneca evidencia aquí su fe en la razón, refutando el hedonismo: cultivando la razón hasta conseguir llevarla a la perfección el hombre encontrará la felicidad.

Te puedo referir muchos preceptos de los antiguos, si no lo rehúyes, ni te disgusta conocer las pequeñas cuestiones[515]. 1

En verdad, no lo rehúyes, ni sutileza alguna te repele: no es propio de tu elegancia preocuparte sólo de los grandes temas. Como apruebo esta actitud, también el que lo ordenes todo al perfeccionamiento moral y que sólo te molestes cuando se despliega suma agudeza sin conseguir ningún resultado. Procuraré que tal no suceda ahora.

La cuestión es si el bien se percibe con los sentidos o con la inteligencia; a esto se añade que la inteligencia no se halla en los animales mudos, ni en los niños pequeños.

Todos aquellos que sitúan el placer en la cúspide, juz- 2
gan que el bien es objeto de los sentidos; nosotros, por el contrario, que atribuimos el bien al alma, juzgamos que es objeto de la inteligencia. Si los sentidos juzgaran del bien, no rehusaríamos placer alguno —pues ningún placer deja de atraer, ninguno deja de deleitar—; a la inversa, no soportaríamos dolor alguno voluntariamente, porque ninguno deja de herir a los sentidos.

Además, no serían dignos de reproche aquellos a quie- 3
nes agrada en exceso el placer[516] ni en quienes existe un miedo enorme al dolor. Y, sin embargo, recusamos a los

515 VIRG., *Geórg.* I 176-177.

516 Se ha alcanzado la refutación del placer, considerado falsamente como el verdadero móvil de la actividad humana, con el rechazo definitivo de las tesis epicúreas, llegando a una exposición cada vez más profunda de la tesis fundamental del Pórtico: el predominio de la razón.

que son esclavos de la gula y la lujuria, y menospreciamos a los que son incapaces de atreverse a una acción valerosa por temor al sufrimiento. Mas, ¿qué delito cometen si obedecen a los sentidos, es decir, a los árbitros del bien y del mal? En efecto, a éstos les habéis confiado la decisión sobre lo apetecible y rechazable.

4 Pero es evidente que la razón ha sido encargada de este cometido: ella como decide de la felicidad, de la virtud y de la honestidad, así también del bien y del mal. En verdad, según éstos, se otorga a la parte más vil el juicio sobre la más noble, de suerte que se pronuncie sobre el bien el sentido, elemento obtuso, torpe y más tardo en el hombre que en los restantes animales.

5 ¿Qué decir si uno pretendiera distinguir objetos diminutos no con los ojos, sino con el tacto? Para este cometido ningún otro sentido más sutil y penetrante que el de la vista nos haría discernir el bien y el mal. Ya ves en cuán gran ignorancia de la verdad se encuentra, y cómo echa por tierra lo sublime y divino, aquel filósofo para quien el tacto juzga del bien y del mal supremos.

6 «Como —objeta uno— toda ciencia y arte deben poseer algún dato manifiesto y perceptible por el sentido a partir del cual nazca y se desarrolle, así la felicidad toma su fundamento y su principio de datos manifiestos y de cuanto se sitúa bajo la acción de los sentidos. Efectivamente, vosotros decís que la felicidad toma su principio de datos manifiestos.»

7 Nosotros decimos que procura felicidad lo que es conforme a la naturaleza[517]; mas qué cosa sea conforme a la

[517] Frente al pretendido sensismo interpretado como el fundamento de la ciencia y de la felicidad, Séneca opone el principio de que la felicidad se encuentra en los bienes conformes con la naturaleza que, en el caso del hombre, es racional.

naturaleza aparece de forma clara y constante como qué cosa es un ser entero. Lo que es conforme a la naturaleza, lo que acontece al recién nacido no lo considero el bien, sino el principio del bien. Tú otorgas a la infancia el sumo bien, el placer, de suerte que uno, al nacer, comience allí donde ha llegado el hombre perfecto; colocas la cima en el lugar de la raíz.

Si uno dijera que el feto oculto en el seno de la madre, de sexo todavía incierto, tierno, incompleto e informe, goza ya de algún bien, parecería que incurre abiertamente en el error. Pues, bien, ¡cuán poca es la diferencia entre el niño que acaba de recibir la vida y el feto que es un peso latente en las vísceras de la madre! Uno y otro, por lo que respecta a la percepción del bien y del mal, son por igual prematuros, y el niño pequeño no es, en este punto, más capaz de percibir el bien que el árbol o cualquier animal mudo. Mas, ¿por qué el bien no se halla en el árbol o en el animal? Porque tampoco poseen la razón. Por este motivo tampoco en el niño pequeño se halla el bien, porque también le falta la razón. Alcanzará el bien cuando haya alcanzado la razón. 8

Existe el animal irracional, el que todavía no es racional, y el racional, pero imperfecto: en ninguno de éstos se encuentra el bien; la razón lo aporta consigo misma. ¿Cuál es, en efecto, la diferencia entre los mencionados seres? En el animal que es irracional nunca estará el bien; en el que todavía no es racional, de momento no puede hallarse el bien; en el que es racional, pero imperfecto, puede ya estar el bien, pero no está aún. 9

Te lo repito, Lucilio: el bien no se halla en cualquier cuerpo, ni en cualquier edad, y está tan lejos de la infancia, cuanto el final de su principio, cuanto lo perfecto de lo incipiente; por lo tanto, tampoco se halla en el cuerpe- 10

cito tierno, todavía en formación. ¿Cómo podría encontrarse en él? No más que en germen.

11 Pero, si dices que reconocemos algún bien en el árbol y en la planta, éste no se halla en el primer brote, que, al despuntar, termina por hender la tierra. Existe algún bien en el trigo: pero no lo está todavía en la hierba lechosa ni en la tierna espiga cuando ha salido del cascabillo, sino en el grano, cuando está sazonado por el calor estival y la conveniente madurez. Como toda naturaleza no descubre su bien propio si no ha llegado a la perfección, así el bien propio del hombre no se halla en él, a menos que su razón sea perfecta.

12 Y ¿cuál es este bien? Te lo diré: un alma libre, resuelta, que somete a sí todas las cosas y ella no se somete a ninguna. Este bien, tan lejos está de conseguirlo la infancia, que la puericia no lo espera y la juventud lo espera falsamente; la vejez se considera feliz si lo alcanza tras un largo e intenso estudio[518]. Si éste es el bien, es también objeto de la inteligencia.

13 «Has afirmado —te arguyen— que existe un bien propio del árbol, uno propio de la hierba, puede, por lo mismo, existir uno propio del niño.» El bien verdadero no está en los árboles, ni en los animales mudos: este bien que en ellos se encuentra se dice «bien» por benévola concesión. «¿Qué bien es, entonces?», dices. El que responde a la naturaleza de cada uno. Mas el bien auténtico no puede encontrarse en el animal mudo; es propio de una

518 Eco evidente de la *Ep.* 75, 8-18, donde Séneca habla de las tres clases de proficientes hacia la sabiduría y la virtud. Él se considera admitido a la categoría tercera, la más baja, y reconoce que se precisa de una buena aptitud natural y de una asidua aplicación al estudio para entrar en la segunda clase; en todo caso, no renuncia a poder alcanzar la primera (cf. §§ 15-16).

naturaleza más dichosa y noble. Solamente hay bien donde tiene cabida la razón.

Existen cuatro naturalezas: la del árbol, la del animal, 14
la del hombre y la de Dios: estas dos últimas, que son racionales, tienen la misma naturaleza, mas son diferentes en que una es inmortal y la otra mortal. Así, pues, el bien de uno, a saber el de Dios, lo hace perfecto su naturaleza, el del otro, o sea, el del hombre, su esfuerzo. Los demás seres son perfectos según su naturaleza, pero no verdaderamente perfectos; en ellos falta la razón. En efecto, es auténticamente perfecto el ser que es perfecto conforme a la naturaleza universal y la naturaleza universal es racional: los demás seres pueden ser perfectos en su especie.

En el ser en el que no puede existir la felicidad, tam- 15
poco puede existir aquello que causa la felicidad; la felicidad la causan los bienes. En el animal mudo no existe la felicidad, ni aquello que causa la felicidad: así en el animal mudo no existe el bien.

El animal mudo capta con el sentido las cosas presen- 16
tes; de las pasadas se acuerda cuando se produce un hecho que estimule sus sentidos; así el caballo recuerda el camino cuando está cerca del comienzo de éste. En cambio, en el establo no tiene recuerdo alguno del camino, aunque lo haya recorrido a menudo. En cambio, la tercera división del tiempo, o sea, el futuro, no cuenta para los irracionales.

Por lo tanto, ¿cómo puede parecer perfecta la natura- 17
leza de estos seres que carecen de una experiencia del tiempo en su plenitud? En efecto, el tiempo consta de tres partes, del pretérito, del presente y del porvenir. A los animales se les ha otorgado sólo la percepción de la más corta y de paso rápido, el presente: del pasado tienen es-

caso recuerdo, y jamás se despierta en ellos, a no ser por su conexión con las cosas presentes.

18 Así, pues, el bien de una naturaleza perfecta no puede hallarse en una imperfecta, o si esta naturaleza lo posee, lo poseen también las plantas. Y no voy a negar que en los animales mudos se producen hacia el objeto, acorde con su naturaleza, impulsos poderosos y vehementes, pero desordenados y confusos; mas el bien nunca es desordenado o confuso.

19 «Entonces ¿qué?, replicas. ¿Los animales mudos se mueven confusa y desordenadamente?» Mantendría que se mueven confusa y desordenadamente, si su naturaleza fuera capaz de orden: de hecho se mueven conforme a su naturaleza. En efecto, es desordenado el ser que en ocasiones puede también no ser desordenado; agitado, el que puede ser tranquilo. Nadie está sometido al vicio, sino el que puede poseer la virtud: los animales mudos poseen tal o cual movimiento por naturaleza.

20 Mas, para no entretenerte mucho tiempo, te diré que en el animal mudo existirá algún bien, alguna virtud, alguna perfección, pero ni el bien, ni la virtud, ni la perfección consumadas. Esto, en verdad, corresponde únicamente a los seres racionales a quienes se les ha concedido conocer el porqué, los límites y la manera de obrar. En consecuencia, el bien se encuentra solamente en quien goza de razón[519].

21 ¿Quieres saber a dónde se encamina esta discusión y cómo será provechosa a tu espíritu? Te lo explico: lo ejer-

519 Ya antes, en la *Ep.* 66, donde propugna la tesis de la igualdad de los bienes y de las virtudes, el filósofo, refiriéndose a las plantas y a los animales, había dicho (§ 11) que sus virtudes son: «frágiles, caducas e inseguras... Única es la regla que se aplica a las virtudes humanas, por cuanto única es la recta y pura razón».

cita y lo afina y lo mantiene en una ocupación honesta cuando está enteramente dispuesto a realizar algo. Mas también aprovecha cuando detiene a los que se precipitan hacia el vicio. Y afirmo, además, esto: de ninguna otra manera puedo serte más útil que si te muestro tu propio bien, te separo de los animales mudos y te coloco junto a Dios.

¿Por qué, pregunto, alimentas y ejercitas las fuerzas 22
del cuerpo? La naturaleza las ha concedido mayores a los animales domésticos y a las fieras. ¿Por qué cuidas de tu hermosura? Después de haberlo intentado todo, serás aventajado en atractivo por los animales. ¿Por qué adornas tu cabellera con suma diligencia? Cuando la hayas soltado al modo de los partos, o anudado al estilo de los germanos, o esparcido, como suelen hacerlo los escitas, cualquier caballo agitará crines más espesas, y en el cuello del león se erizarán otras más bellas. Cuando te hayas aprestado para una carrera veloz, no podrás igualarte con una liebre pequeña[520].

¿Quieres tú, dejando de lado aquellas ocupaciones en 23
las que es necesario que seas superado —toda vez que te empeñas en actividades que te son extrañas—, retornar a tu bien propio? ¿Cuál es éste? Por supuesto, un alma recta y pura, émula de Dios, que se eleva sobre las cosas humanas y que no coloca nada de lo suyo fuera de sí misma. Eres animal racional. ¿Cuál es, pues, tu bien? La razón perfecta. Impúlsala hacia su perfección, haciéndola crecer en gran manera hasta la medida de lo posible.

520 Como en la *Ep.* 76, 9, en un pasaje de relevante factura estilística, también aquí recuerda Séneca que, en el orden de las cualidades físicas, en muchos aspectos el hombre es igualado e, incluso, superado por los animales desprovistos de razón. Sólo ésta confiere a los humanos su verdadera fuerza y nobleza.

24 Considérate feliz cuando todo gozo nazca para ti de tu interior[521], cuando al contemplar las cosas que los hombres arrebatan, codician y guardan con ahínco, no encuentres nada, no digo ya que prefieras, sino que desees conseguir. Te brindaré una breve fórmula por la que puedas valorarte, por la que reconozcas que ya eres perfecto: estarás en posesión de tu bien en el momento en que comprendas que los hombres considerados felices son los más desgraciados.

[521] Frase que expresa, según Séneca, el origen y término del auténtico gozo del hombre: «de tu interior para tí» *(tibi ex te)*, y que nos recuerda el uso amplio del reflexivo indirecto, sin precedentes en latín, que contribuye a la plasmación del lenguaje de la interioridad, propugnado por el filósofo.

LIBRO XXII[522]

125

Juicio de Séneca acerca de Ennio, Cicerón y Virgilio

Aulo Gelio no quiere ser juez de los escritos de Séneca y expone los juicios emitidos por éste sobre los tres grandes clásicos. Séneca afirma que Ennio escribió sobre Cetego versos ridículos que Cicerón aprecia; que, incluso en los escritos de prosa, Cicerón se ha inspirado en Ennio, aunque reconoce que tales citas eran debidas a la moda de la época (2-9). De Virgilio dice Séneca que intercaló versos toscos y desmedidos, para que los admiradores de Ennio reconocieran en su obra cierta pátina arcaica. Gelio, aunque hostil a Séneca, reconoce que éste destaca en Ennio pensamientos elevados, y aduce un pensamiento del filósofo entre los pocos que de él considera eficaces (10-13).

[522] A propósito del *número de las Epístolas* (cf. ROCA, *Séneca. Epístolas*... I, pág. 18), ya notamos que Aulo Gelio aduce fragmentos del libro XXII de la correspondencia moral a Lucilio. En ellos se recogen los juicios que Séneca había emitido sobre Ennio, Cicerón y Virgilio y que reproducen las mejores ediciones críticas después de la *Ep.* 124, que es la última íntegramente conservada. En dichos fragmentos de la *Epístola*, numerada como la 125, se aprecia cómo Aulo Gelio, en seguimiento de Frontón, era defensor de la tendencia arcaizante y contrario al estilo nuevo propugnado por Séneca.

2 No tengo necesidad de emitir un juicio crítico general de todo el ingenio y de todos los escritos de Séneca; mas lo que éste juzgó acerca de Marco Cicerón, de Quinto Ennio y de Publio Virgilio, esto, sea cual fuere su calidad, lo expondré a la consideración del lector.

3 En efecto, en el libro XXII de las *Epístolas Morales* que dirigió a Lucilio, afirma que Quinto Ennio compuso estos muy ridículos versos [523] sobre Cetego [524], gran hombre de otros tiempos:

> *Éste fue proclamado, en cierta ocasión, por aquellos sus compatriotas que entonces vivían y gozaban de existencia: flor escogida del pueblo* [525] *y médula de la Persuasión* [526].

4 Y a continuación escribió sobre dichos versos estas palabras:

«Me sorprende que hombres muy elocuentes y entusiastas de Ennio hayan elogiado, como excelentes, expresiones ridículas. Por cierto, Cicerón aduce también éstos entre los buenos versos del poeta.»

---

523 Los versos citados de Ennio, conforme al juicio de CICERÓN (cf. *Brutus* 58), se hallan en las ediciones críticas de los fragmentos del poeta de Rudias al principio del libro IX de los *Annales* (cf. WARMINGTON, *Remains of old Latin...*, frs. 300-305, pág. 112).

524 Cornelio Cetego, cónsul en compañía de Sempronio Tuditano en la tercera Guerra Púnica, fue el primero de quien afirma la tradición que se mostró elocuente y, por tal motivo, famoso (cf. CIC., *Brutus* 57).

525 Le complace a Cicerón la expresión enniana referida a Cetego de *flos delibatus populi* y la explica así: «como decoro del hombre es el ingenio, así brillo de su ingenio es la elocuencia por la que los hombres de entonces afirmaron certeramente que el orador excelente era flor del pueblo» *(Brutus* XV 59).

526 El término latino *suada* traduce el griego *peithṓ* que expresa la persuasión «que produce el buen orador» (CIC., *Brutus* 59).

Y dice, además, sobre Cicerón: 5

«No me maravillo —asegura— de que haya existido quien escribiera tales versos, puesto que ha existido quien los elogió; a no ser que Cicerón, óptimo abogado, defendiera su propia causa y quisiera que estos versos parecieran bien logrados.»

Luego, añadió también, sin gracia alguna, esta anotación: 6

«También en las obras de Cicerón —afirma—, incluso las escritas en prosa, encontrarás ciertas expresiones a través de las cuales comprobarás que no perdió el tiempo leyendo a Ennio» [527].

Aduce, seguidamente, frases que censura en Cicerón, como 7
imitadas de Ennio; así, el haber escrito en los libros *Sobre la república* [528]:

«Como el espartano Menelao tuvo un encanto por su dulce expresión»,

y haber dicho en otro pasaje:

«Debe cultivar en su oratoria la expresión concisa.»

Y en el mismo lugar este escritor de simplezas excusa los 8
errores de Cicerón y dice:

«No fue esto vicio de Cicerón, sino de su época; era necesario escribir estas cosas, porque eran las que se leían.»

Más adelante agrega que Cicerón intercaló estas mismas fra- 9
ses para rehuir el descrédito de un estilo demasiado amanerado y elegante.

---

527 Así, frente a Cicerón, que, tanto en sus poemas como en su prosa, imitó a veces a Ennio, Séneca, en nombre de la retórica, parte importante de la lógica o filosofía racional, considera que las palabras arcaicas poco tienen que ver con la sabiduría y los sabios (cf. *Ep.* 58, 4-5, y 108, 35) y censura la tendencia a usuarlas (cf. *Ep.* 114, 13).

528 *Repub.* V 11.

10 También acerca de Virgilio se expresa en estos términos en el mismo pasaje:

«Asimismo, nuestro Virgilio intercaló ciertos versos rudos, irregulares y que suponían cierta desmesura[529], precisamente para que la multitud de los partidarios de Ennio reconociera en su nuevo poema cierta pátina arcaica.»

11 Mas ya comienzan a molestarme las sentencias de Séneca; con todo no omitiré estos dichos graciosos en un hombre necio e insulso:

«Hay en Quinto Ennio —afirma— pensamientos tan elevados que, aun cuando hayan sido escritos para una generación que huele a macho cabrío[530], sin embargo, pueden ser gratos a los romanos ya perfumados.»

Y después de haber censurado los versos que antes citamos sobre Cetego, afirma:

«Debes tener claro que los mismos que se prendan de tales versos admiran los lechos de Sotérico[531].»

12 Sin duda, Séneca podría parecer digno de lectura y estudio por parte de los jóvenes, toda vez que comparó la belleza y colorido del discurso antiguo con los lechos de Sotérico, desprovistos, para él, de todo encanto, fuera de uso y menospreciados.

13 Puedes oír, no obstante, que se mencionan y citan unos pocos pensamientos que el propio Séneca plasmó con acierto, como es aquel referido a un hombre avaro, codicioso y sediento de riqueza:

«¿Qué importa, en verdad, cuanto poseas? Es mucho más lo que no posees.»

---

529 Se trata, al parecer, de versos hipermétricos, es decir, hexámetros con una sílaba de más.

530 Así considerados los romanos de la época arcaica por su rudeza e incultura. Responde al *agreste Latium* horaciano: *Ep.* II 1, 157.

531 Quizá un artesano de la época antigua o propietario rural (cf. CIC., *Pro Balbo* 56). Sus muebles rústicos no podían satisfacer el gusto refinado de los coetáneos de Séneca.

ÍNDICE DE NOMBRES

En cada lema citamos por el número de la *Epístola* y el del párrafo correspondiente. Incluimos, por supuesto, los fragmentos que constituye la *Ep.* 125. Con frecuencia, al final de cada lema remitimos con «Véase n.» a la nota a pie de página que glosa el nombre en cuestión.

ÍNDICE DE MATERIAS

Incluimos en él los conceptos filosóficos, en su mayoría de alcance moral, señalando la epístola y el párrafo que los contienen; en el caso de que aparezcan más de una vez en el mismo párrafo, indicamos con un exponente las veces que se encuentra en cada uno. La cursiva destaca las referencias más importantes. Asimismo establecemos correspondencias entre los lemas y, siempre que lo consideramos útil, remitimos con *n.* o *nn.* a la nota o notas aclaratorias de esta nuestra edición.

ÍNDICE GENERAL

Págs.